

۱۹۲۳ء  
مکتبہ صوفیہ

آصف علی

بکرم خداوند

*Ex Libris*

*Asaf Ali-Asghar Fyzee*

*Presented to the Library of  
The University of Jammu & Kashmir  
June 1. 1957*

**RESERVED**

**NOT TO BE TAKEN OUT OF THE  
LIBRARY.**























922592

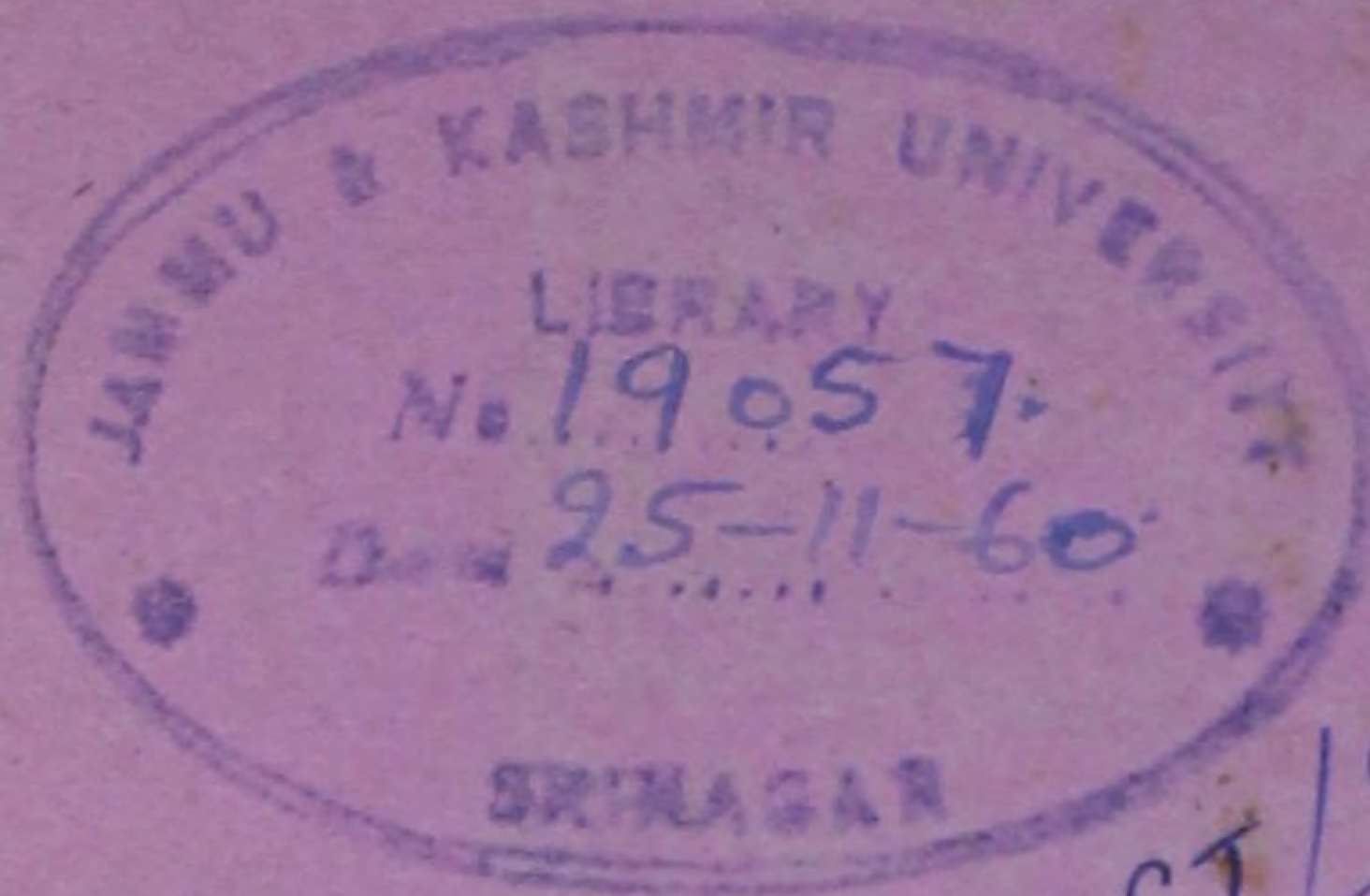
34108

Cont  
R



سلسلہ تصفیہ

# الغزالیؒ



یعنی  
امام محمد بن محمد غزالی کی سوچ عمری  
جسکے

پہلے حصہ میں ولادت سے شہر تحصیل علوم۔ دربار کا تعلق۔ نظامیہ کی تدریس۔  
ترک تعلقات سفر غزلت نشینی۔ حاسدن کی مخالفت۔ اور وفات کے حالات درج ہیں۔

دوسرے حصہ میں تصنیفات کی تفصیل اور اپنے تبصرہ اور تنقید ہیں جس سے تفصیل معلوم  
ہو سکتا ہے کہ امام صاحب نے علم کلام۔ علم تصوف۔ اور علم اخلاق کو کس حد تک ترقی دی  
اسکے ساتھ ان کو ششون کا بھی ذکر ہے جو امام صاحب کے مسلمانوں کی ملکی۔ علمی۔ عملی۔ اور  
اخلاقی حالت کے درست کرنے میں کہیں اور جسکی وجہ وہ اپنے زمانے کے مصلح اور مجدد کہلائے  
مُرْتَبَعًا

شبلی نعمانی

سابق پروفیسر برستہ العلوم علی گڑھ و حال ناظم صیغہ علوم و فنون سیاست حیدرآباد دکن

طبع مطابع اشرفیہ لکھنؤ مطبعہ  
اشرفیہ لکھنؤ

باہتمام محمد عبدالولی پرنٹر





# اردو فارسی عربی کی دلچسپ کتابیں

**القول الصواب فی تحقیق مسئلہ الحجاب** حضرت مولانا اشرف علی صاحب اس سالہ میں پردہ نسوان کی تحقیق کی ہے اور مخالفین پردہ کے دلائل کا نہایت قابلیت و خوبی سے جواب دیا ہے۔ استدلال عقلی بھی ہے اور نقلی بھی اسکے دیکھنے سے پردہ کی ضرورت کا فلسفہ سمجھ میں آجاتا ہے اور تمام شہادتیں رفع ہو جاتے ہیں۔ زبان نہایت سلیس اور چھپائی نہایت نفیس قیمت (۸۱) تذکرہ احکام۔ کبوتر بازی کا بیان اور اسکے مسائل متعلقہ کی تشریح کبوتر بازوں کے لیے جو وعید وارد ہو ان سب امور کو عام فہم اردو میں بیان کیا ہے۔ قیمت (۲۲)

**قومی درد۔** ہندوستان کے مسلمانوں کی افسوسناک حالت کو عبرت انگیز نظم میں دکھایا ہے پہلے اسکی قیمت تین آنہ تھی مگر اب تحقیق کر دی گئی ہے قیمت (۲۲)

**مسدس خیالی۔** بطور مسدس حالی آزادی و ہوا پرستی کی اس میں بچکنی کی گئی ہے اور ملحدوں کی خوب دھجیان اڑائی ہیں جو اب ہر نصاب کا لکچر ہے اور قوم کی ہمدردی کا آئینہ۔ قیمت (۲۲)

**ارژنگ حضور می۔** فارسی زبان کا وہ بیشکل منظوم رسالہ جسکے ہر شعر سے حضور نظام کی مستند نشینی اور صحت یابی کی چار چار تاریخیں نکلتی ہیں۔ قیمت (۱۱)

**مثنوی بدیعنا۔** یہ مثنوی اہل شیرازی کے جواب میں تصنیف ذو بحرین و ذوق فیتین مع التجنیس (فارسی) (۳۳)

**ہدیہ عشاق (اردو)** حضرت مولانا فضل الرحمن علیہ الرحمۃ کے وصال تک کے حالات مع عادات و کرامات اس کتاب میں درج ہیں (۴۴)

**عوامل احمدیہ۔** اردو علم نحو کی ابتدائی تعلیم کے لیے یہ رسالہ بہت مفید ہے زبان سلیس عام فہم ہے۔ (۳۳)

**اصول فارسی۔** جسکو حضرت استاد الاساتذہ مولانا قاضی محمد فاروق چریا کوٹی مرحوم نے طلباء مدارس کے واسطے زبان سلیس اردو فارسی قواعد میں مع امثلہ مستقی بطریق اطلاق لکھوایا۔ شائقین کے اصرار سے علامہ آسی مولانا عبد العلی مد راسی ثم اللکنوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسکو کتاب کی صورت میں بکمال حسن و خوبی چھپوایا۔ (۲۲)

**خیر المسالک۔** ایک تعلیم یافتہ خاتون نے میری مریدی اور اذکار صوفیہ کے متعلق حضرت شاہ محمد ظاہر علیہ الرحمۃ کے رسالہ کا اردو میں ترجمہ کیا ہے مطالب قابل دید ہیں اور عبارت صاف و شستہ و پاکیزہ ہے۔ قیمت صرف (۲۲)

**تحقیق محکم۔** اردو میں تصوف کے دقیق مسائل کو آسانی سے حل کر کے ثابت کیا ہے کہ طریقت شریعت کس قدر باہم لازم و ملزوم ہیں اور اس باب میں مسلمانوں کو اعتقاد رکھنا چاہیے اور کس روش پر چلنا چاہیے۔ قیمت (۱۱)

**شہادت نامہ گلان (اردو)** مصنفہ حضرت قطب الاقطاب جناب مولانا شاہ حافظ علی انور صاحب قلندر رحمۃ اللہ علیہ کا کوہی۔ اس سے بہتر اور اس قدر جامع کوئی شہادت نامہ آج تک نہیں لکھا گیا۔ بڑی تحقیق و تدقیق سے کل واقعات شہادت مورخانہ حیثیت سے ہم پر چھپا کر نہایت عمدہ ترتیب کے ساتھ جمع کیے گئے ہیں اہل ملک کی قدر وانی سے پہلی ہی مرتبہ شائع ہونے پر اسکی کل جلدیں ہاتھوں ہاتھ نکل گئی تھیں اب پھر دوسری مرتبہ اسی انتظام و اہتمام سے چھپایا گیا ہے کاغذ و چھپائی نہایت اعلیٰ۔ اس شہادت نامہ کو سنی شیعہ دونوں پسند کرتے ہیں۔ قیمت (۲۲)

**فتوحات غوثیہ** باضافہ نسخہ فضائل الابدال (اردو) شروع میں نبی آخر الزمان علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کچھ فضائل ملنے کا پتہ۔ محمد عبد الولی مالک صاحب المطابع آسی ریس۔ لکھنؤ



آصف مسافر  
تبریز  
۱۲۳۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ترجمہ مصنف

اسلام کا گوہر بار بادل ایک ہزار سال سے برابر ہندوستان کی تسلیم پر  
مصروف بارش ہے، کتنی بار بادل سحاب نیسان نیکرا اٹھا، اور اس عجائب زار ہند  
کا دامن لعل و گہر سے بھر گیا، اسی طرح کا ایک ابر خون کی بارش برساتا ہوا، ۸۵۷ء میں  
تمام ملک پر چھا گیا، ہر جگہ خون برسا، لیکن کہیں کہیں خون کے لوتھڑوں کی بجائے سرخ  
یا قوت بر سے جن میں سے ایک کو قدرت نے شبلی کے نام سے موسوم کیا،  
ہندوستان کی پیر حاصل زمین نے فقہ و حدیث میں، صفائی، علی متقی، شیخ  
عبدالحق، کلام و اسرار شریعت میں بکر العلوم اور شاہ ولی اللہ ادب و معانی میں عبدالمقتدر  
ملک العلماء اور ملا محمود، فلسفہ و منطق میں ملا نظام الدین، اور ملا محبوب اللہ ادب شاعری میں



سلمان، خسرو اور فیضی، تاریخ و خبرین، برقی، ابو الفضل، اور آزاد (بلگرامی) کو پیدا کیا لیکن اُسکے آغوش کا آخری فرزند (شبلی) وہ تھا، جو عبد الحق بھی تھا اور شاہ ولی اللہ بھی، ملا محمود بھی تھا اور فیضی بھی محب اللہ بھی، اور آزاد بھی، اور کم از کم وہ یگانہ انفراداً ان میں سے اکثر کے برابر اور مجموعاً ان میں سے اکثر سے بہتر تھا۔

اسلام نے اپنی تیرہ صدیوں میں ہر آن یہ ثبوت دیا ہے کہ اُسکی کیا ریاں ہر موسم میں نیا پھول کھلا سکتی ہیں، اور اُسکے دنگل سے ہر میدان کے لیے نئے پہلوان پیدا ہو سکتے ہیں، عہد اول سے اس وقت تک ہر قرن کی تاریخ اس دعوے کی بہترین مثال ہے، اُسنے عقل و نقل کی پہلی ٹکر کھائی تو ابن عطاء اور علاف پیدا کیا، اور پھر ہر دور میں ابن فورک، امام اکھرین، غزالی، شیخ الاشراق، ابن حزم، ابن رشد، رازی، ابن تیمیہ، ابن قیم، قاضی عضد، احمد سرہندی شاہ ولی اللہ اور بحر العلوم، اپنی خاک سے پیدا کیا، ناممکن تھا، کہ اس قرن جدید میں اس موسم کے مناسب حال، کوئی نخل تازہ برآور نہوتا اور اس میدان کے لائق کوئی پہلوان دنگل میں نہ اُترتا، اُنیسویں صدی کا مطلع، خورشید اسلام کا مغرب ہے، کیا کیا موتی تھے جو اس تاریکی میں ہم نے گم کیے، اور کیا کیا نوا در تھے، جو اس پر وہ ظلمات میں چھپ گئے، لیکن صدی کا نصف شب (۱۸۵۷ء) تھا کہ مطلع سحر سے چند ستارے نمودار ہوئے۔

عصر انقلاب دنیا سے اسلام اس دوران ایام میں، ایک عجیب انقلاب کے خطرناک



دوسرے گزر رہی تھی، قدیم و جدید نظامات علم و عمل باہم متصادم تھے اور یہ عالم تھا کہ دوسری صدی کی ضروریات جو یونان و ایران کے تصادم سے پیدا ہوئی تھیں، یورپ کے تصادم سے دفعۃً پیدا ہو گئیں، لیکن اُس دورِ باطنی میں اسلام کا خزانہ جس قدر زرد و جواہر سے مالا مال تھا، اُسی قدر اس جنس کا یہاں کال تھا، ناچار گوشہ نشین گداگروں کو جو جوش دین سے لبریز تھے، اُن مہمات کے لیے کمربستہ ہونا پڑا جو صرف منصور و مہدی و مامون کے بس کی چیزیں تھیں، حبیب و آستین پڑنے لگی تھیں لیکن قلب و سینہ اُن زرد و جواہر کا مخزن تھا، جو محمد دین ملت کے اعلان شہنشاہی کے لیے ضروری تھے۔ جدید عقل و فلسفہ تمدن کا حملہ متواتر دنیا کے اسلام کے ہر گوشہ پر تھا، لاجرم صدائے انا لہ لحاظی کے لیے ہر گوشہ سے علمائے ملت لبیک گو دوڑ پڑے، ترکستان، روس، ایران، قسطنطنیہ، عراق، شام، مصر، تونس، الجزائر، مراکش، ہر جگہ مصلحین و محد دین نے ظہور کیا، ہندوستان کی اسلامی آبادی تمام ممالک اسلام کی آبادی سے عظیم التعداد تھی، ضرور تھا اس طائفہ مقدس کا وجود یہاں عظیم العدد اور عظیم المرتبہ بھی ہو،

یہی سبب ہے کہ صدائے اصلاح و تجدید جس سرعت نظام اور بلند آہنگی کے ساتھ یہاں اُٹھی، دوسرے ممالک میں نہیں اُٹھی، اور جو فروغ و تکمیل یہاں میسر ہوئی، دیگر بلاد اسلامیہ میں نصیب نہ ہوئی،

ہندوستان کا دورِ اصلاح جن افراد پر مشتمل تھا ان کا سرِ عسکر یقیناً







فلسفہ و کلام کا وہ امام تھا، شاعری کا کہتے مشق استاد تھا، انشا پر دازی کے پامال کوچہ  
 میں بھی اُسکی راہ الگ تھی، انشا پر دازی (تحریر) و زبان آوری (تقریر) ان دونوں کشوروں  
 میں صرف اُسی کا سکہ روان تھا، سخن فہمی سخن سنجی اُس کے طائر سخن کے دو شہر تھے،  
 بالائے این و آن، وہ صرف دماغ و قلم کا انسان تھا، وہ ہاتھ تھا ستر پایا ہاتھ،  
 تحریر کیا قومی کے عواقب پر جہان اُسکی نظر پیونچی تھی، حریف اُسکے دیکھنے سے  
 قاصر تھے، اُسکا مخیلہ دماغ جن دینی و ملی کارناموں کا تماشا دیکھتا تھا اور دکھانا چاہتا تھا  
 بہت سی آنکھیں اُسکے دیکھنے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتیں، قومی، تعلیمی، اجتماعی،  
 سیاسی، ادبی کون تجو بہ عمل تھا جسکے لیے اُسکا ہاتھ نہ بڑھا، با این ہمہ اُسکا مخصوص  
 فن صرف تاریخ و کلام رہا

حالات زندگی مولانا سے مرحوم ہندوستان کے آشوب ایام اور بحران انقلاب ۱۸۵۷ء  
 میں، صوبہ متحدہ کے ضلع عظیم گڑھ بندل نام ایک گاؤں میں پیدا ہوئے تھے، قریہ  
 بندول قدیم شرفا کی ایک آبادی ہے جسکی نسبت خود مولانا سے مرحوم فرماتے ہیں،  
 فضل بندول اگر تو شناسی

آدمی نیستی تو شناسی

مولانا کا خاندان ایک شریف ممتاز، متمول اور صاحب اعزاز خاندان تھا، استادی  
 تعلیم و تربیت والدین کی زیر نگرانی عظیم گڑھ میں مولوی شکر اسد نامی سے حاصل کی، جہاں  
 گاؤں کا صدر مقام تھا اور مولانا کے پدر بزرگوار پہان وکیل تھے،



اُن ایام میں فارسی زبان شرق کی تعلیم کی زبان تھی مولانا نے تمام فارسی نصاب اس اثنا میں مکمل کیا، پھر عربی تعلیم شروع کی خاندان کے اور بہت سے اعمہ و احباب شریک تعلیم تھے، غازی پور میں ایک چشمہ رحمت ہی، یہ چشمہ فیض وہاں سے بھی سیراب ہوا ہی، مولانا محمد فاروق صاحب چریاکوٹی جو اس عہد کے قابل اجل اور مولانا عنایت رسول صاحب چریاکوٹی (جو گویا سرسید کے استاد تھے) کے برادر اصغر تھے، وہ ان دنوں مدرسہ غازی پور کے صدر مدرس تھے، مولانا شبلی نے مولانا سے مدوح سے نصاب عربی کی متوسطات سے انتہا تک تعلیم حاصل کی۔

مولانا فاروق چریاکوٹی، فلسفہ، منطق، ہندسہ، ادب عربی، اور ادب فارسی میں خاک ہند کے آخری فرزند تھے، اُن کے بعد علما میں ان فنون کے کامل شاید ہی اٹھیں، مجھ کو فخر ہے گا کہ اس بیچان نے جس طرح مولانا شبلی کے دامن تربیت میں پرورش پائی اسی طرح مولانا محمد فاروق کے آغوش تعلیم میں بھی تین برس تک پلا ہے، اس نسبت سے میرا روحانی باپ روحانی بھائی بھی تھا،

مولانا محمد فاروق کو اپنے شاگرد سے اس قدر اُنس و محبت تھی کہ وہ خود اپنے کو عربی و انش کا شیر اور شاگرد کو بچہ شیر کہتے تھے۔ استاد نے شاگرد کا جمع کہا تھا، انا اسد و انت شبلی، اور آخر زمانہ میں مولانا فاروق صاحب غازی پور چھوڑ کر، خود مولانا کے گھر عظیم گڑھ آ گئے تھے۔

مولانا سے مرحوم نے اس ذات والا صفات کے آغوش میں معقولات کی



جس حد تک تعلیم پائی تھی تمام ہندوستان میں اُس سے زیادہ ہونا ناممکن تھا، اس وقت  
 ہندوستان کے گوشوں میں مستقل درسگاہوں کے مالک، لکھنؤ میں مولانا عبدالحی  
 قرنگی محلی، دہلی میں مولانا نذیر حسین محدث، لاہور میں مولانا فیض الحسن سہارنپوری،  
 رامپور میں مولانا عبدالحق خیر آبادی منطقی، مولانا ارشاد حسین صاحب فقیہ اور سہارنپور  
 میں مولانا احمد علی محدث تھے، اور دیوبند کا مجمع العلماء کی طرح پہلے بھی کم نہ تھا۔  
 مولانا عبدالحی کم سن تھے، اس لیے اس زمانہ کے کہن سال اُن کو خاطر  
 میں نہیں لاتے تھے، اور یہی اثر اُن کے شاگردوں میں بھی پیدا ہوا تھا، مولانا  
 نذیر احمد طریقہ اہل حدیث کے پابند تھے، اس عہد میں علمائے احناف کی  
 سنگاہوں میں یہ طریقہ کفر کے ہم پایہ شمار ہوتا تھا، مولانا فاروق صاحب عالی حنفی تھے  
 اور آخر تک رہے، اور یہی اثر مولانا میں ایک مدت تک رہا، اس لیے اُن درسگاہوں  
 کو چھوڑ کر کم و بیش وہ ہر جگہ گئے، دیوبند میں مولانا کے ایک عزیز حبیب (مولوی محمد عمر  
 صاحب) تعلیم پاتے تھے ان کے بلائے پر وہاں تشریف لے گئے، چند روز ٹھہرے  
 شریک تعلیم نہوے اور واپس آئے،

مولانا کے رفقاء تعلیم کا بیان ہے کہ اس عہد میں مولوی فاروق  
 کی معقولات دانی کا شور تھا، مولانا شبلی جس درسگاہ میں جاتے تھے، ”بچہ شیر کو“  
 ”شیر سمجھ کر ہر طرف سے طلبہ، مناظر و مباحثہ کے لیے ٹوٹ پڑتے تھے، اور یہ  
 پہلوان یکہ و تنہا، تھانہ ہر درگل سے فخر و غرور کے ساتھ باہر آتا تھا، سہارنپور



یا لاہور میں (اچھی طرح یاد نہیں) مفتی عبدالصاحب ٹونکی سے کہ اس زمانے میں وہ بھی برابر کے طالب علم تھے، جامع مسجد میں ایک منطقی بحث پر مناظرہ ہوا، اور ہر فریق اپنے کو فتیاب سمجھ کر اٹھا،

اعظم گڑھ سے مولانا رامپور تشریف لے گئے، مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی کی ذرگاہ میں آئے، لیکن مولانا فاروق کے تربیت یافتہ کو اب یہاں کیا جوہر نظر آسکتا تھا، چند طالب علم مناظرہ و مباحثہ کے لیے لیٹ پڑے، پھر وہاں نہ گئے، مولوی ارشاد حسین صاحب سے فقہ کی اعلیٰ کتابیں پڑھیں اور جب ذکر آتا مولانا اپنے استاد کی فقہ دانی اور تجرد نبی کی بہت مدح فرماتے تھے، رامپور سے ادب کی تکمیل کے لیے لاہور مولوی فیض الحسن صاحب کی خدمت میں پہنچے، مولوی فیض الحسن صاحب اس زمانہ کے صمعی اور ابوتام سمجھے جاتے تھے، ہندوستان کے تمام دورہ اسلامی میں قاضی عبدالمقتدر کے سوا یہی ایک فرد ہجو عربی شاعری کا صحیح مذاق رکھتا تھا ان کی شرح حماسہ اور دیگر تصنیفات و قصائد اس کے کافی شاہد ہیں۔

لاہور میں مولانا صرف چند مہینے رہے، حماسہ شائد یہاں شروع کی تھی، وقت نہ تھا، تو مولوی فیض الحسن صاحب اور نیٹیل کالج سے آتے جاتے راستے میں پڑھاتے تھے،

لاہور سے مولانا سہارنپور مولوی احمد علی صاحب کی خدمت میں کچھ خفی تھے



حاضر ہوئے یہاں کچھ دنوں علم حدیث کی تحصیل فرمائی،  
 مولانا سے مرحوم اپنے تمام اساتذہ میں مولوی احمد علی صاحب کے اخلاق  
 و آداب سادگی طبع و وضع اور اتباع سلف کے بیحد معترف تھے، اور ادب سے  
 ان کو ”ہماتے“ مولانا، کہا کرتے تھے،

عمر ۱۹ برس کی تھی، سال ۱۲۸۶ھ تھا، ترمذی شریف زیر درس تھی، کہ  
 خاندان کے بعض اعزہ نے، بغرض حج، سفر حجاز کا ارادہ کیا، حوصلہ مند طالب العلم  
 کے لیے یہ بہترین موقع تھا، چنانچہ استاد محدث سے اجازت لیکر سفر حجاز کے لیے روانہ  
 ہو گئے، فریضہ حج ادا کیا، مکہ معظمہ سے مدینہ منورہ تشریف لے گئے، ایک عالم و جد  
 تھا جو عاشق رسولؐ پر طاری تھا، اس عالم میں ایک قصیدہ اور ایک قطعہ فارسی بان  
 میں انشا فرمایا، جو سراپا شوق و آرزو ہے،

مدینہ منورہ میں بہت سے کتب خانے ہیں، اس وقت مولانا پر خفیت کا  
 رنگ غالب تھا، کہ تمام ہندوستان خفیت و وہابیت کی ہنگامہ آرائی میں مشغول  
 تھا، چنانچہ وہاں پہونچ کر اسی قسم کی کتابوں کی جستجو فرمائی، فرماتے تھے کہ فنون حدیث  
 کا جو سامان وہاں نظر آیا، کمین پر نہ لکھا ابن عبد البر کی کتاب التمهید کو موطاے امام  
 مالک کی شرح و نقد ہے لیکن و حقیقت وہ فنون حدیث کی دائرہ معارف ہے، ایک بار  
 میں نے پوچھا تھا تو فرماتے تھے کہ مدینہ کے کتب خانوں میں دیکھی تھی۔  
 سفر حجاز کے بعض عجیب عجیب واقعات بیان فرمایا کرتے تھے منجملہ اسکے



ایک درویش ہند کا قصہ تھا، جسکے دونوں پاؤں کانٹوں سے چھلنی ہو گئے تھے  
 موچنے سے کانٹے نکال رہا تھا کہ مولانا جا کر کھڑے ہو گئے، اشارہ کیا کہ تم بھی نکالو،  
 پھر سوز و گداز کی زمین پر شعر پڑھا،

آبلے روتے ہیں خون، بیخ بڑا ہوتا

کوئی کانٹا جو کھنپا سے جدا ہوتا

عربوں کی فیاض طبعی اور شرافت خلق کے بھی بعض عجیب واقعات دیکھے۔

اس سفر سے واپس آکر مظاہری طلب علم، کادور ختم کر دیا، لیکن واقعاً  
 اب سے حقیقی طلب علم، کادور شروع ہوتا ہی، مولانا فطری شاعر تھے اردو اور  
 فارسی میں کلام موزون فرماتے تھے، کتب بینی کی ابتدا سے عادت تھی، فرماتے  
 تھے کہ اعظم گڑھ میں رہتا تھا تو ایک کتب فروش کی بازار میں دوکان تھی وہاں  
 جا کر اردو و فارسی کے دیوان دیکھا کرتا تھا کبھی کبھی گھر لے آتا تھا،

اعظم گڑھ کے قیام کے زمانے میں لکھنؤ اور اطراف کے بعض معززین یہاں  
 مقیم تھے، مشاعرے ہوتے تھے، طرحین دیجاتی تھیں، غزلیں پڑھی جاتی تھیں،  
 مولانا میر مشاعرہ بنتے تھے، اس زمانے کی بعض غزلیں شکل سے مجھے ملی ہیں،  
 اس زمانے میں پیام یار اور اودھ پنچ کا عنفوان شباب تھا، بڑے شوق سے ان کے  
 نمبر پڑھتے تھے اور زبان کے مزے لیتے تھے، اودھ پنچ کی بعض طویل نظمیں  
 اب تک یاد تھیں۔



اس وقت تک فارسی زبان، ہندوستان کے شرفا کی علمی زبان تھی، اس عہد میں بلکہ علی گڑھ پہنچے تک تمام خط و کتابت فارسی میں کرتے تھے، اور قلم برداشت لکھتے تھے، اس زمانے کے اکثر فارسی خطوط میرے پاس ہیں،

مشاعروں کے علاوہ سب سے بڑا شغل آپ کا اس زمانے میں غیر مقلدون کی تردید، بلکہ تعذیب تھی، فراتے تھے کہ انسان عیسائی ہو سکتا ہے لیکن غیر مقلد نہیں ہو سکتا، لیکن عجائب روزگار دیکھو کہ یہ تعصب کا دریا بے جوش، بے نقصبی کے کس نشان تک اُتر آیا، اس زمانے میں غیر مقلدین کی تردید میں اردو فارسی، اور عربی میں کئی رسالے لکھے، بعض خود اُن کے نام سے اور بعض دوسروں کے نام سے چھپے ہوئے ملتے ہیں، اسی عہد کا عربی رسالہ "اسکات المحدثی" ہے جس کے مولف کی نادانستہ سفریت المقدس میں ایک فاضل نے خود مولانا کے ساتھ واد دی تھی،

اس عالم میں درس و تدریس کا سلسلہ بھی جاری تھا، مولوی حمید الدین صاحب اُسی زمانے کے فیض یافتہ ہیں، مولانا اس عہد میں سخت درجہ تفتیش اور مذہبی جابر تھے، تارکین و غافلین صلوٰۃ کو سخت تنبیہ فراتے تھے بعض لوگوں کو اس لیے کہ وہ آئندہ نماز پڑھنے کا وعدہ مستحکم کریں، دود و گھنٹہ تک نارہی۔

گھر کے لوگوں کو فکر تھی کہ اب یہ کوئی دنیاوی کام کریں، زمینداری کے کاروبار سپرد ہوئے لیکن علم و دانش کا رئیس اس سے عہدہ برآ نہوسکا،



اکثر فارسی و عربی خوان لوگ اُس زمانے میں اردو میں وکالت کا امتحان دیکر وکیل بنتے تھے، خود مولانا کے والد اور نیز استاد مولانا فاروق صاحب اسی قسم کے وکیل تھے، ناچار مولانا نے بھی امتحان وکالت دیا اور دوسری بار میں کامیابی حاصل کی، اور چند مہینے تک عظم گڑھ اور بستی میں وکالت کی بھی، لیکن ایک متعسف عالم کے لیے، صدق و کذب اور صحت و خطا کی تبدیل و تقلیب سخت نفرت انگیز فرض تھا، مولانا ایک مقدمہ کا عجیب و غریب واقعہ بیان فرماتے تھے، کسی ٹھاکر نے اپنی کم سن لڑکی، بیاہ دی تھی اما وجوان ہو کر سسر کو پسند نہ آیا، ادھر سے رخصتی کا تقاضا تھا اور ادھر سے شدید انکار تھا، ناچار شوہر نے عدالت میں مقدمہ دائر کر دیا، لڑکی کا باپ مولانا کے والد کے پاس وکالت نامہ کے لیے آیا، وکیل صاحب نے مولانا کو فرمایا کہ تم لکھ دو، مولانا نے قصہ پوچھا، تو ساری ہستان اُس نے کہ سنائی، سُکر فرمایا کہ جب تم خود اقرار کرتے ہو کہ لڑکی اُس سے بیاہی جا چکی ہے تو اب کیا ہو سکتا ہے؟ جاؤ لڑکی کو رخصت کر دو، وہ ہنستا تھا وکیل صاحب کے پاس آیا، وکیل صاحب نے مولانا سے فرمایا کہ "بس آپ وکیل بن چکے"، آخر خود وکالت نامہ لکھا، اور مقدمہ کی روداد بنائی، مقدمہ لڑا گیا اور جیتا گیا،

وکالت چھوڑ کر، امانت میں نوکر ہوئے، رمضان کے زمانے میں، شدید گرمی، روزہ کے ساتھ گھوڑے پر سوار گاؤں گاؤں پھرا کرتے تھے نہ افطار کی فکر نہ سحری کا سامان، اور اسی طرح پورا مہینہ گزارے گئے، آخر اس کو بچے میں بھی



جی نہ لگا کہ ہادی فطرت پکار رہا تھا کہ شبلی تو اس سے بلند تر کام کے لیے پیدا ہوا ہے  
ناچار پھر گھر میں بیٹھ کر مطالعہ و تدریس میں مشغول ہوئے، قصائد و رسائل لکھنے  
شروع کیے،

یہ وہ عہد ہے کہ سرسید کے شور و ہنگامے سے تمام ہندوستان گونج رہا تھا،  
مولوی محمد حسین آزاد کی سنین الاسلام نئی نئی نکلی تھی وہ اکثر زیر مطالعہ رہتی تھی، مفاد اسلام  
و عرب پڑھ پڑھ کر وجد کرتے تھے، اور اب یہ پہلی بار تھی کہ اون کے دل نے علما کی  
نادانی، تضییع اوقات، بے خبری، اور کچھ روی کا درد محسوس کیا، مولانا کے ایک نوجوان  
بھائی، ہدی مرحوم علی گڑھ کالج میں پڑھتے تھے، ۱۸۶۷ء میں قدرت کی اس زنجیر  
نے مولانا کو کالج میں کھینچا، بھائی سے ملنے گئے تو پیر سیکدہ کو دل سے آئے۔

پیر کہن سال نے جو ہر دانش، ناصیہ شباب پر نمودار پایا، بے اختیار مصر  
ہوئے کہ آپ ہمارے مدرسہ میں کیوں نہیں رہتے، مولانا نے قبول فرمایا، اور فارسی  
و عربی کے پروفیسر مقرر ہو گئے، اور آخر اتنے انقلابات اور گردشوں کے بعد دائرہ تقدیر  
کا خط مرکز تک پہنچا،

سید صاحب نے خود اپنی کوٹھی میں رہنے کے لیے کمرہ دیا، مولانا حافی  
بھی قیام فرماتے تھے، مسٹر ارنلڈ بھی آگئے تھے، شب و روز کچھ عجیب سی صحبت رہتی تھی  
سید صاحب کا کتب خانہ دیکھ کر مولانا فرماتے تھے کہ میں باغ باغ ہو گیا، مصر و یورپ  
کے تمام جدید و قدیم مطبوعات الماریوں میں بہ ترتیب سجے تھے، مولانا فرماتے تھے



کہ میں کئی کئی گھنٹے ان الماریوں کے پاس کھڑا رہتا تھا، اور کبھی تھک کر انھیں الماریوں کے پاس زمین پر بیٹھ جاتا تھا،

سنین الاسلام کا نقشہ آنکھوں کے سامنے تھا، پہلے چھوٹے چھوٹے تاریخی رسالے اور قومی نظئیں لکھیں، گزشتہ تعلیم منووی صبح امید وغیرہ اسی فصل کے میوے ہیں، پہلے تاریخ بلاد اسلامیہ لکھنے کا خیال آیا، پھر گھٹا کرتا تاریخ بنی العباس شروع کی، لیکن جب قدر آگے بڑھتے گئے، میدان زیادہ کشادہ، فراخ اور نتیجہ صبر آزما اور دیر طلب نظر آنے لگا، ناچار "ناموران اسلام" کی منزل پر مسافر خیال نے دم لیا اور المامون شروع ہو کر ختم ہوئی، اسکے بعد رفتہ رفتہ اور کتابیں تصنیف ہوئیں، بعض بعض حاشا مہمہ پر کانفرنس میں رسالے لکھ کر پیش کیے، اور قبول عام کی سند حاصل کی۔

۱۸۹۲ء میں سیرۃ النعمان سے قلم نے فراغت پائی تھی، اور الفاروق

کا تخیل تھا، کہ مصر و شام و روم کا سفر پیش آیا، مسٹر آرنلڈ کی معیت میں رہ کر سیر قسطنطنیہ ہوئے، وہاں سے ایشیائے کوچک شام اور مصر ہوتے ہوئے چٹھ مہینے کے بعد ہندوستان واپس آئے، جدید اسلامی ہندوستان کا یہ پہلا علمی سفر تھا جو کسی عالم کی ہمت نے قبول کیا، ان مسافرتوں میں انھوں نے کیا کیا تماشے دیکھے، اُن کا خامہ نقاش خود سفرنامہ میں اُن کی رنگین تصویریں دکھا چکا ہے۔

واپس آکر کلج میں وہ قصیدہ پڑھا، ہمان می بینم، سید صاحب اس زمانے میں کلج کے برائے نام سکرٹری تھے، اصل مالک سید محمود بن گئے تھے جن کے



طرز عمل سے ہر شخص نا لان تھا، مولانا نے کئی بار استعفا دیا، مشربک نے نامنظور کیا  
 آخر ۱۸۹۸ء کی مئی میں کلج سے رخصت لی سید صاحب اور مشربک مصر تھے کہ  
 مولانا یہاں شش ماہہ قیام کریں، لیکن وہ اپنے وطن چلے آئے اسی زمانے میں  
 سید صاحب نے بھی انتقال کیا، اسی اثنا میں ۱۶ سال کی خدمت کے بعد ۱۸۹۸ء  
 میں کلج کی پروفیسری سے استعفا دیا، اب مستقلاً عظیم گڈھ میں قیام کیا، الفاروق  
 زیر ترتیب تھی، نیشنل اسکول ایک انگریزی کا مدرسہ یہاں قائم کیا تھا اس کے انتظام  
 و ترقی میں مصروف ہوئے ۱۸۹۹ء میں صحت ہوا کے لیے کشمیر گئے، لیکن آب و ہوا  
 موافق نہ آئی علیل ہو گئے، تاہم الفاروق کی تالیف و تحریر جاری تھی الفاروق کی جس  
 دن آخری سطرین قلم نے لکھی ہیں، مصنف بستر مرض پر دراز تھا، اور گھنٹوں تک ہوش نہ  
 آیا، اس مرض نے اس قدر طول کھینچا کہ مہینوں تک لکھنا پڑھنا ایک قلم متروک ہو گیا، اور  
 آخر بمشکل صحت ہوئی، قصیدہ کشمیر میں ہی واقعات منظوم ہوئے ہیں، اور اسی مرض سے  
 صحت پر مولانا حالی نے وہ تہنیت لکھی ہے جس کا مطلع ہے،

بمقام محمد پس از ناخوشی و رنج و راز

شبلی مابراد از سر بالین برخاست

یہیں کے قیام کے زمانے میں الفاروق چھپکر نکلی، یہاں کچھ ہی روز قیام رہا کہ مولوی  
 سید علی بلگرامی کے اصرار پر ریاست حیدر آباد میں نظامت علوم و فنون کا عہدہ قبول  
 فرمایا، اور پھر یہیں سے الغزالی، سوانح رومی، علم الکلام، الکلام اور موازنہ بہ ترتیب



تصنیف ہو کر نکلی،

ہم نے اب تک ندوۃ العلماء کی داستان نہیں چھیڑی، ندوۃ العلماء کا تخیل مولوی محمد علی صاحب کانپوری اور دیگر ارباب فہم کی فکر تھی مولانا اس قسم کے کاموں کے لیے سراپا انتظار تھے، دوسرے ہی اجلاس سے شریک ہو گئے، مصر و قسطنطنیہ کے سفر نے تعلیم و نصاب تعلیم و طریقہ اصلاح تعلیم کے متعلق عجیب و غریب خیالات پیدا کر دیے تھے، اور اسی جوش میں دارالعلوم کا خاکہ طیار کیا، اور اب بھی اس کو کوئی پڑھے گا تو فوراً کہہ دے گا کہ مصنف قسطنطنیہ کی فضائیں کھڑا ہو کر مسلمانان ہندوستان کے لیے راہ بتا رہا ہے، مولانا مسلمانوں کی ہر قسم کی اصلاح کو علماء کی اصلاح پر منحصر سمجھتے تھے اور علماء کی اصلاح طریقہ تعلیم کی اصلاح پر موقوف جانتے تھے، اس بنا پر دارالعلوم اور ندوہ ہی اُن کے نزدیک کام کا اصلی طریقہ تھا، مولوی محمد علی صاحب کے استعفا کے بعد ندوہ میں جب انحطاط شروع ہوا، تو خود لکھنؤ چلے آئے، اور دارالعلوم کو تقریباً ۱۹۰۶ء میں اپنے ہاتھ لے لیا۔

اس کے بعد جو خدمتیں ندوہ کی اُنھوں نے انجام دیں اور جس حد تک اُسکو ترقی دی اُسکی تفصیل کا یہ موقع نہیں، خیرہ چشموں سے کامیابی کی یہ درخشندگی دیکھی نہ گئی، رخنہ اندازی شروع کی، تا آنکہ ۱۹۱۳ء میں ملول ہو کر علیحدہ ہو گئے،

دنیاوی حیثیت سے مولانا نے جو وقار حاصل کیا وہ بھی کم نہ تھا، ۱۹۰۶ء میں شمس العلماء کا خطاب عطا ہوا، پنجاب یونیورسٹی کے فیلو ہوئے، اسی زمانے میں



رائل ایشیائٹک سوسائٹی کے ممبر ہوئے، تقریباً ۱۹۰۸ء میں انڈین مسلم سوسائٹی کے پریسیڈنٹ ہوئے۔  
 ۱۹۱۲ء میں شملہ کی گورنمنٹ اور نٹیل کانفرنس میں مدعو ہوئے، ۱۹۱۲ء میں آلہ آباد  
 کی سرکاری ورنگلور اسکیم کمیٹی میں شریک ہوئے اور گورنمنٹ نے مولانا ہی کی تجویز  
 پر مسئلہ کا فیصلہ کیا، ڈھاکہ یونیورسٹی کے جلسوں میں بلائے گئے، حکام صوبہ اور ولایت  
 ریاست اکثر خلوص و محبت سے ملتے تھے، گذشتہ موقع تاجپوشی میں ہر مجسٹی نے شرف  
 ملاقات بخشا، بھوپال، رامپور، جزیرہ اور حیدرآباد کے رؤسا مولانا کے قدردان تھے  
 حیدرآباد میں مشرقی یونیورسٹی کے وضع نصاب کے لیے تقرر ہوا،

حضور نظام نے اولاً ایک سوا ہوار کا منصب جاری کیا، پھر ۱۹۱۲ء سے  
 تین سوا ہوار کر دیا، تمام ہندوستان، مصر و شام و ترکی و جزائر ملایا، بلکہ انگلینڈ، پیرس  
 اور برلن سے علمی استفعا اور سوالات ہمیشہ آیا کرتے تھے، مسٹر ارنلڈ ڈانگلینڈ، مسیو بوا  
 (پیرس)، ڈاکٹر محمود لبیب (برلن) سے علمی استفادہ کرتے تھے، ۱۸۹۹ء کی ورنٹیل کانفرنس  
 میں جوائلی میں منعقد ہوئی تھی شرکت کا ارادہ تھا کہ دفعۃً بیمار ہو گئے، اور نہ جاسکے، ۱۹۱۳ء  
 میں ترکی کی طرف سے مدینہ یونیورسٹی کے قیام کا جو خیال تھا اُسکے وضعین نصاب  
 میں مولانا کا نام بھی داخل تھا، ۱۹۰۸ء میں امیر عبدالرحمان خان والی کابل نے ترجمہ  
 کا محکمہ قائم کیا، اُسکے لیے ہندوستان سے مولانا کا انتخاب ہوا، لیکن مولانا نے  
 جانے سے انکار کیا،

ادھر وقف اولاد کی مہم سر اٹھائی اور باحسن وجوہ پر یوی کونسل تک معاملات



پہونچا کر کامیابی کے ساتھ ختم کی، اشاعت اسلام کی عظیم الشان اسکیم کئی بار لکھی، اور  
 ہر بار قدم آگے بڑھا کر پیچھے ہٹ گئے، ندوہ میں قرآن کا اکثر درس جاری رکھا، آخر میں  
 دارالمصنفین کا ارادہ تھا، کہ قوم میں اشخاص پیدا ہوں، سب سے آخری اور اہم تصنیف  
 ”سیرۃ نبوی“ زیر تالیف و نظر تھی، کچھ اجزا طیار ہو چکے تھے، کچھ باقی تھے کہ پندرہ روز  
 کی علالت کے بعد ۱۸۔ نومبر ۱۹۱۲ء مطابق ۲۸۔ ذیحجہ ۱۳۳۱ھ ہجری میں وفات پائی  
 ۵۷ سالہ میں پیدا ہوئے تھے اور ۵۷ ہی برس کی عمر پائی، مہنگامہ مشرق و غرب میں  
 ظہور کیا، اور مہنگامہ مغرب (جنگ یورپ) میں مخفی ہوئے، بددالاسلام،  
 سیرۃ نبوی میں پہلی تصنیف کی، اور سیرۃ نبوی پر آخر آدم توڑا، انا للہ وانا الیہ  
 راجعون ہندوستان سے مصر اور مصر سے یورپ تک تمام عالم نے ماتم کیا،  
 تصنیفات بہ ترتیب زمانہ حسب ذیل تصنیفات یادگار چھوڑیں، رسالہ گذشتہ تعلیم، الجریہ  
 کتب خانہ اسکندریہ، المامون، رسائل شبلی، سیرۃ النعمان، الفاروق، سفرنامہ  
 الغزالی، علم الکلام، الکلام، سوانح مولانا سائے روم، موازنہ انیس و دہر، شعر الجہم،  
 مقالات شبلی، مضامین عالمگیر، سیرۃ النبی، مجموعہ کلام اردو، یہ تمام تصنیفات اردو  
 زبان میں ہیں،

عربی میں، اسکات المعتمدی، بددالاسلام، الجریہ، النقد علی التمدن الاسلامی،  
 اور بعض مضامین، جو مصری رسالوں میں لکھے،

فارسی میں دیوان شبلی، دستہ گل، بوسے گل، وغیرہ رسائل مختصرہ،



## الغزالی

کتاب الغزالی، در حقیقت ایک وسیع سلسلہ کی ایک کڑی ہے، فن کلام  
 جسکی ایجاد و تدوین کا فخر مسلمان بجا طور سے کر سکتے ہیں، جس سے معلوم ہو سکتا  
 ہے کہ ”مسلمان ارسطو کی گاڑی کے قلی لے تھے“ یا ”اس ساز و سامان اسلامی میں  
 خود ارسطو قلی“ نظر آ رہا ہے،

مولانا کا اصل موضوع یہ تھا کہ اس فن میں اب سے پہلے کیا ہو چکا  
 ہے، اور اب کیا ہونا باقی ہے، اس کے لیے اُنھوں نے چار حصے ترتیب دیے،  
 (۱) علم کلام کی ابتدا اُسکی مختلف شاخیں، اور اسکی عہد بہ عہد کی تبدیلیاں  
 اور ترقیاں،

اس ضرورت کے لیے علم الکلام تصنیف کی،  
 (۲) علم کلام نے اثبات عقاید اور ابطال فلسفہ کے متعلق کیا کیا اور کس  
 حد تک کامیابی حاصل کی،

یہ حصہ مستقل طور پر تصنیف نہوا، مختلف مضامین اسی موضوع کی تہید  
 میں، مثلاً فلسفہ یونان و اسلام، وغیرہ لکھے، یا الکلام والغزالی و سوانح کے

لے ڈیر ایک امریکن مصنف کا قول ہے،



ضمن میں زیر تحریر کیے،

(۳۳) ائمہ علم کلام کی سوانح عمریان،

اس سلسلہ میں الغزالی، اور سوانح رومی، دو کتا بین تالیف پائین،

(۳۴) جدید علم کلام،

اس موضوع پر الکلام تصنیف فرمائی، جو درحقیقت دوسرے حصہ

پر بھی مشتمل ہے،



# فہرست مضامین کتاب الغزالی

مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ
ویباہ	۲	سلطانِ وقت کے دربار میں امام الحرمین کی عزت	۱۲
امام غزالی	۵	امام الحرمین کے شاگردوں کی تعداد چار سو	
امام صاحب کی ولادت	۱۱	تھی جنہیں تین شخص سب سے بڑے ممتاز تھے	۱۲
غزالی کی وجہ تسمیہ	۱۱	امام غزالی کا نائب مدرس مقرر ہونا	۱۱
امام صاحب کی تعلیم کا بندوبست	۶	امام الحرمین کی وفات اور انکامات	۱۱
ابتدائی تعلیم	۷	امام غزالی کا نیشاپور سے کلنا	۱۱
تعلیم کا طریقہ	۱۱	اُسوقت کی ملکی حالت	۱۲
امام صاحب کی یادداشتوں کا لٹ جانا	۸	خاندان سلجوقیہ	۱۱
امام صاحب ایک قزاق کے طغی کا اثر	۱۱	ملک شاہ	۱۱
امام صاحب کا تکمیل تحصیل کی غرض نیشاپور کا سفر	۱۱	ملک شاہ کی وصیت سلطنت اور ملک کا امن و امان	۱۱
امام الحرمین کی شاگردی	۹	نظام الملک	۱۳
نیشاپور کی علمی حالت	۱۱	نظام الملک کے زمانے میں مصارفِ تعلیم کی تعداد	۱۴
امام الحرمین کا مختصر حال	۱۱	امام غزالی کا نظام الملک کے دربار میں بیٹھنا اور علما مناظرہ	۱۵



مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ
امام صاحب کا ۳۴ برس کی عمر میں نظامیہ کا مدرس عظیم مقرر ہونا۔	۱۶	امام صاحب کا کھانا پینا چھوٹ گیا۔	۲۲
مدرسہ نظامیہ کی مدرسہ کی کس تہ کی چیز تھی۔	"	امام صاحب کا بخود کی حالت میں بغداد سے نکلنا	۲۳
دار الخلافت میں امام صاحب کا اقتدار اور اثر۔	۱۷	دمشق کا قیام اور مراقبہ و مجاہدہ۔	"
امام صاحب کا ایک بڑی ملکی مہم کا حل کرنا۔	۱۸	امام صاحب کے پیر شیخ فارمدی۔	۲۴
خلیفہ مستنصر باسد کی فرمائش سے ایک کتاب کا تصنیف کرنا۔	"	شیخ فارمدی سے امام صاحب نے کس زمانے میں بیعت کی ہوگی۔	"
امام صاحب کے وعظوں کا مجموعہ۔	۱۹	بیت المقدس میں پہنچنا۔	"
تعلقات کا ترک اور عزلت و حیات	"	حج و زیارت۔	۲۵
مختلف فرقوں سے ملکر امام صاحب کے مذہبی خیالات کا انقلاب۔	۲۰	سفر کے بعض دلچسپ حالات۔	"
امام صاحب کے خیالات خود انکی زبان سے۔	"	مقام خلیل میں تین باتون کا عہد کیا۔	۲۶
علم کلام کا نا کافی ہونا۔	۲۱	اسی سفر میں احیاء العلوم تصنیف کی۔	۲۷
فلسفہ۔	"	دوبارہ درس و تدریس۔	۲۸
باطنیہ۔	"	نظامیہ نیشاپور میں تدریس۔	"
تصوف۔	"	نظامیہ سے کنارہ کشی۔	۲۹
	"	امام صاحب کے حاسدین۔	"
	"	امام صاحب کی مخالفت۔	"



ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب
۳۱	تصنیفات کی اجمالی فہرست۔	۳۱	سلطان سنجر کا امام صاحب کو طلب کرنا۔
۳۳	مضامین کے لحاظ سے تصنیفات کی تقسیم	۳۲	امام صاحب کا خط
۳۴	بحوث فیہ تصنیفات	۳۳	امام صاحب کا سنجر کے دربار میں جانا۔
۳۵	متخول۔	۳۴	سنجر پر امام صاحب کی تقریر کا اثر۔
۳۶	مضنون۔	۳۵	امام صاحب کا نظامیہ بغداد کے درس
۳۷	التفح و التسمیہ۔	۳۶	کے لیے طلب ہونا۔
۳۸	سر العالمین۔	۳۷	وزیر اعظم کا خط۔
۳۹	تصنیفات پر مختلف حیثیتوں سے	۳۸	دربار خلافت سے امام صاحب کا طلب کیا جانا۔
۴۰	بحث	۳۹	امام صاحب کا انکار اور معذرت۔
۴۱	روزانہ تصنیفات کا اوسط۔	۴۰	امام صاحب کا فن حدیث کی تکمیل کرنا۔
۴۲	تصنیف کی مقبولیت۔	۴۱	اخیر عمر کی تصنیف۔
۴۳	تصنیفات کے ساتھ علما کا اعتنا۔	۴۲	وفات
۴۴	امام صاحب کی تصنیفات اور یورپ	۴۳	امام صاحب کے شاگرد۔
۴۵	مقاصد الفلاسفہ۔	۴۴	حصہ دوم
۴۶	لمنفذ۔	۴۵	تصنیفات
۴۷	تہافت الفلاسفہ۔	۴۶	تصنیفات کی کثرت۔



مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ
میزان العمل۔	۵۴	احیاء العلوم جن کتابوں کے نمونے پر لکھی گئی۔	۶۴
امام صاحب کے اشعار	۵۵	قوتِ قلوب اور احیاء العلوم کا باہم مشابہ ہونا۔	۶۵
رباعیان۔	۵۶	احیاء العلوم کا زمانہ تصنیف۔	۶۶
قطعہ۔	۵۷	احیاء العلوم کی خصوصیات۔	۶۷
عربی اشعار۔	۵۸	پہلی خصوصیت۔	۶۸
علوم و فنون	۵۹	دوسری خصوصیت۔	۶۹
فلسفہ اخلاق اور احیاء العلوم	۶۰	تیسری خصوصیت۔	۷۰
فلسفہ اخلاق پر یونانی تصنیفات اور	۶۱	چوتھی خصوصیت۔	۷۱
اُن کے عربی ترجمے۔	۶۲	پانچویں خصوصیت۔	۷۲
حکماء اسلام کی تصنیفات۔	۶۳	احیاء العلوم کا فلسفہ اخلاق	۷۳
فن اخلاق میں مذہبی طرز کی تصنیفات۔	۶۴	احیاء العلوم کا جس قدر حکماء یونان سے ماخوذ ہیں	۷۴
دونوں قسم کی تصنیفات کے مقبول عام	۶۵	امام صاحب نے فلسفہ اخلاق پر کیا اضافہ کیا۔	۷۵
ہونے کی وجہ۔	۶۶	ریاے جلی۔	۷۶
احیاء العلوم دونوں طرزوں کی جامع ہیں۔	۶۷	ریاے خفی۔	۷۷
مختصرات احیاء العلوم۔	۶۸	ریاے اخفی۔	۷۸
احیاء العلوم کی عام خصوصیت۔	۶۹	اخلاقی امراض کا علاج۔	۷۹



مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ
۱۱۴	فن منطق میں امام صاحب کی تصنیفات۔	۹۹	امراض اخلاقی کے اسباب اور علاج۔
۱۱۵	بعض مسائل منطق پر امام صاحب کے اعتراض۔	۱۰۰	غیبت
۱۱۶	امام صاحب کی تصنیف فلسفہ میں۔	۱۰۱	غیبت کے اسباب۔
۱۱۷	امام صاحب کی طرز تحریر سے فلسفہ کو	۱۰۲	غصہ و غضب
۱۲۰	کیا فائدہ پہونچا۔	۱۰۳	غصے کی قوت انسان کو کیوں دگئی۔
۱۲۱	فلسفہ کا رد۔ تہافت الفلاسفہ۔	۱۰۴	غصے کے پیدا ہونے کا سبب۔
۱۲۲	امام صاحب نے جن مسائل فلسفہ کو باطل کیا۔	۱۰۵	حسد اور رشک
۱۲۵	ایک خاص مسئلے کا ذکر۔	۱۰۶	حسد کے پیدا ہونے کا سبب۔
۱۲۶	اثبات عقائد	۱۱۱	اخلاق کی غرض و غایت۔
۱۲۷	عقائد کے متعلق امام صاحب کی تصنیفات	۱۱۳	علم کلام
۱۳۰	کا باہم اختلاف۔	۱۱۴	امام صاحب اور علم کلام۔
۱۳۱	اختلاف کی وجہ۔	۱۱۵	ابن خلدون کی غلطی کا اظہار۔
۱۳۸	قدیم علم کلام۔	۱۱۶	علم کلام کے دو مختلف طریقے۔
۱۳۹	قدیم علم کلام کے مسائل۔	۱۱۷	عفت لی علم کلام۔
۱۴۰	قدیم علم کلام کی نسبت امام	۱۱۸	منقولی علم کلام۔
۱۴۱	صاحب کی رائے۔	۱۱۹	فلسفہ کا ابطال



ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب
۱۸۴	تصوف	۱۴۴	امام صاحب نے علم کلام میں کیا اصلاحیں کیں
۱۸۵	صوفی کا لقب کب سے شروع ہوا۔	۱۴۷	التفرقة بین الاسلام والزندقة
۱۸۶	تصوف کی حقیقت۔	۱۵۰	وجود کے مراتب۔
۱۸۷	سب سے پہلے امام صاحب نے تصوف کو	۱۵۲	تاویل کے متعلق امام صاحب کی رائے۔
۱۸۸	علی حیثیت مدون کیا۔	۱۵۴	قدیم علم کلام کا طرز استدلال۔
۱۸۹	امام صاحب نے جو تصوف کی حقیقت بیان کی	۱۵۵	امام صاحب کا خاص علم کلام
۱۹۰	تصوف کا اثر اعمال پر۔	۱۵۶	صفات باری۔ تنزیہ و تشبیہ
۱۹۱	تصوف کے لفظ کی تحقیق۔	۱۵۸	نبوت
۱۹۲	مجددیت	۱۶۲	معجزات
۱۹۳	امام صاحب کے زمانے میں تقلید کا عام تسلط۔	۱۶۴	خرق عادات۔
۱۹۴	عقائد میں تقلید۔	۱۶۷	تکلیفات شرعیہ عذاب و ثواب
۱۹۵	اشاعرہ اور حنبلیہ کی نزاعیں۔	۱۷۱	معاد یا حالات بعد الموت
۱۹۶	اعتقادات کے لحاظ سے اسلامی ممالک	۱۷۲	قیامت۔
۱۹۷	کی تقسیم۔	۱۷۳	روح کی حقیقت۔
۱۹۸	امام صاحب کا تقلید کو چھوڑنا۔	۱۷۵	واقعات بعد الموت
۱۹۹	عقائد کی اصلاح	۱۸۲	لذت بہشت۔



ہندسہ	مضمون کتاب	ہندسہ	مضمون کتاب
۲۱۱	تعلیم کی اصلاح		جن عقائد پر کھنڈ اسلام کا مدار ہے
"	مذہبی اور غیر مذہبی علوم کی تفریق۔	۱۹۹	انکی تشریح۔
۲۱۳	فقہ کو امام صاحب نے علوم نبوی میں داخل کیا۔	۲۰۱	تکفیر کے وجوہ کی غلطی کا اظہار۔
"	علوم شرعیہ کا غلط استعمال۔	"	نصوص کی تاویل۔
۲۱۴	فقہ میں زیادہ مصروفیت کا اثر۔	۲۰۲	تاویل کا اصول۔
"	فقہی مناظرات سے احتراز۔	"	تواتر۔
"	قرونِ اولیٰ میں علم توحید کسکو کہتے تھے۔	۲۰۳	اجماع۔
۲۱۶	کس علم کا سیکھنا فرض عین ہے۔	۲۰۵	امام صاحب کی اصلاح کا عملی اثر۔
"	کن علوم کا سیکھنا فرض کفایہ ہے۔	"	مناظرہ و مباحثہ کی اصلاح۔
۲۱۷	طب اور حساب کا سیکھنا فرض کفایہ ہے۔		جن مسائل کا اثر دماغی اور تمدنی ترقی پر
۲۲۰	نصابِ تعلیم میں منطق و فلسفہ داخل ہو گئے۔	۲۰۶	پڑتا تھا انکی اصلاح۔
"	اخلاق کی اصلاح	۲۰۷	عقل و نقل کی تطبیق۔
۲۲۲	علماء کی اصلاح۔	"	اسباب و علل کا سلسلہ۔
۲۲۳	مفتی۔	۲۰۸	عذاب و ثواب کی حقیقت۔
"	اربابِ مناظرہ۔	۲۰۹	الہیات اور معاد میں جسمیت کا غلبہ۔
"	مشکلیں۔	۲۱۰	مذہب کی غرض و غایت۔



مضمون کتاب	پندرہ	مضمون کتاب	پندرہ
واغظین۔	۲۲۳	احیاء العلوم اور ابن مسکویہ کی کتاب کا موازنہ	۲۵۴
علماء کے اخلاق کی خرابی کے اسباب۔	۲۲۴	امام صاحب کا اثر عقائد علوم	
مناظرہ و مجادلہ۔	۲۲۵	فنون اور شاعری پر	۲۵۸
وظیفہ خواری کی بُرائی۔	۲۲۷	امام صاحب کا اثر علم کلام پر۔	۲۵۹
اصلاح ملکی	۲۲۹	امام صاحب کا اثر تصوف پر۔	۲۶۰
بادشاہ وقت کے نام ہدایت نامہ۔	۲۳۵	فلسفہ و کلام۔	۲۶۲
امام صاحب کی کوششوں کے نتائج۔	۲۳۸	امام صاحب کا اثر فلسفہ پر۔	۲۶۳
وزرا اور اُمرا کے نام خطوط۔	۲۳۹	امام صاحب کا اثر فارسی شاعری پر	۱۶۶
امام صاحب کے اسباب خارجی کا اثر	۲۴۹	فارسی لٹریچر اور شاعری۔	۲۶۴
امام صاحب پر فلسفہ کا اثر۔	۲۵۲	امام صاحب کی مخالفت	۲۶۷

تمام شد



# الغزالی

یعنی

امام محمد بن محمد غزالی کی سوانح عمری

جسکے

پہلے حصہ میں ولادت - سن - تحصیل علوم - دُبار کا تعلق - نظامیہ کی تدریس - ترک تعلقات  
سفر - عزلت نشینی - حاسدون کی مخالفت - اور وفات کے حالات درج ہیں -  
دوسرے حصہ میں تصنیفات کی تفصیل اور اُن پر تبصرہ و تنقید جس سے مفصل معلوم  
ہو سکتا ہے کہ امام صاحب نے علم کلام - علم تصوف - اور علم اخلاق کو کس حد تک ترقی دی -  
اسکے ساتھ اُن کو ششون کا بھی ذکر ہے جو امام صاحب نے مسلمانوں کی ملکی - علمی - عملی - اور  
اخلاقی حالت کے درست کرنے میں کین اور جسکی وجہ سے وہ اپنے زمانے کے مصلح اور مجدد کہلائے

میں

شبلی نعمانی

سابق پروفیسر مدرسۃ العلوم علی گڑھ و حال ناظم صیغۃ علوم و عہد دار العلوم ندوۃ العلماء

اسکی پیریں لکھنؤ میں چھپی



ما طفل کم سواد، و سبق قصہای سبت  
صد بار - خوانده و دیگر از سر گرفته ایم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله واصحابه اجمعين  
علم کلام جو مسلمانوں کی خاص ایجادات میں سے ایک مہتمم بالشان علم اور  
انکا سرمایہ ناز ہے۔ میں اس جمل اسکی نہایت مبسوط تاریخ لکھ رہا ہوں اور اس کے چار حصے  
قرار دیے ہیں۔

(۱) علم کلام کی ابتدا۔ اسکی مختلف شاخیں۔ عہد بعہد کی تبدیلیاں اور ترقیاں۔  
(۲) علم کلام نے اثبات عقائد اور ابطال فلسفہ کے متعلق کیا کیا کیا اور  
کس حد تک کامیابی حاصل کی ہے۔  
(۳) ایہ علم کلام کی سوانح عمریان۔

(۴) جدید علم کلام۔

پہلا حصہ بقدر معتد بہ لکھا جا چکا تھا کہ بوجہ چند رک گیا اور تیسرا حصہ شروع ہو گیا  
اس حصے میں امام غزالی کی سوانح عمری شروع ہوئی تو ٹھٹھٹھ بڑھتے بڑھتے ایک مستقل کتاب



بن گئی، چونکہ پوری کتاب کی طیاری کو عرصہ درکار تھا مناسب معلوم ہوا کہ بلا تہتاریقی  
 یہ حصہ الگ شائع کر دیا جائے۔ امام صاحب کے حالات میں اُن کے اصول عقائد اور  
 طرز استدلال کی تفصیل بھی ہے۔ اس طرح علم کلام کے اکثر مہتمم بالشان مسائل بھی اس  
 کتاب میں آگئے ہیں۔

امام غزالی کی سوانح عمری میں کوئی مستقل کتاب تو غالباً لکھی نہیں گئی لیکن رجال  
 اور تراجم کی کتابوں میں عموماً اُنکے حالات کسی قدر تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔ اُن میں  
 سے تبیین کذب المفتری فیما نسب الی ابی الحسن الاشعری۔ اور طبقات الشافعیہ،  
 خاصۃ ذکر کے قابل ہیں۔

پہلی کتاب۔ علامہ ابن عساکر دمشقی مشہور محدث کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب اصل  
 میں امام اشعری کے حالات میں ہے، لیکن اشاعرہ میں جو لوگ مشاہیر تھے اُنکا بھی  
 تذکرہ ہے۔ اس تقریب سے امام غزالی کے حالات بھی لکھے ہیں، اور چونکہ عبد الغافر فارسی  
 کے حوالے سے لکھے ہیں جو خود امام غزالی کے ہم عصر تھے، اس لیے جس قدر لکھا  
 ہے حرف حرف سند کے قابل ہے۔ یہ کتاب یورپ میں چھپ گئی ہے۔

دوسری کتاب۔ علامہ ابن السبکی کی تصنیف ہے جو مشہور محدث تھے، یہ کتاب  
 اس جامعیت سے لکھی گئی ہے کہ مجموعی حیثیت سے رجال کی کوئی کتاب، اسکی ہمہری  
 نہیں کر سکتی۔ امام غزالی کا حال جس قدر اس کتاب میں ہے، کسی کتاب میں اس سے اُنکے  
 اسکے برابر بھی نہیں مل سکتا۔ اس لیے میں نے سوانح عمری کے متعلق زیادہ تر اُنھیں نوٹوں



کتابوں پر مدار رکھا۔ باقی امام صاحب کے اصول اور مسائل، تو اسکے لیے خود امام صاحب کی تصانیف کافی تھیں جسکا بہت بڑا ذخیرہ میرے پاس موجود تھا۔

امام صاحب اس رتبے کے شخص تھے کہ ایک مدت تک، اُن کی تصانیف کا یورپ میں بھی چرچا رہا۔ اور بہت سے نامور مصنفوں نے اُنکی تصانیف پر شرح و حواشی لکھے فلسفہ کی جو تاریخیں لکھی گئی ہیں ان میں امام صاحب کا ذکر خاص طرح پر کیا گیا، اور بعض کتابیں خاص امام صاحب کی تصنیفات کے متعلق لکھی گئیں۔ ان میں سے دو تصنیفیں میرے پاس موجود ہیں۔ پروفیسر گوشتی R. GOSCHE کی کتاب الغزالی AL. GAZALI

اور پروفیسر موناک S. MUNK کی کتاب الربط بین فلسفۃ الیہود والاسلام

MELANGES DE PHILOSOPHIE JUIVE ET ARABE

پہلی کتاب جرمن زبان میں تھی اس لیے میں اُس سے فائدہ نہیں اٹھا سکا۔ دوسری کتاب سے میں نے فائدہ اٹھایا ہوا اور جا بجا اسکے حوالے دیے ہیں۔





## امام غزالی

محمد نام، حجت الاسلام لقب، غزالی عرف، سلسلہ نسب یہ ہے محمد بن محمد بن محمد بن احمد  
 خراسان کے ضلع میں ایک ضلع کا نام طوس ہے اُس میں دُشہرہ میں، طابران  
 اور توقان، امام صاحب نہ شک نہ ہجری میں طابران میں پیدا ہوئے۔ اُن کے باپ شہ فروش  
 تھے اور اس مناسبت سے اُن کا خاندان غزالی کہلاتا تھا، کیونکہ غزل کے معنی کا تے  
 کے ہیں۔ عربی زبان میں جو نسبت کا قاعدہ ہے اُسکی رو سے غزال کافی تھا، لیکن  
 خوارزم اور جرجان وغیرہ میں نسبت کا یہی طریقہ ہے، چنانچہ عطار کو عطاری اور قصار کو  
 قصاری کہتے ہیں۔ علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں لکھا ہے کہ ”غزالہ طوس کے  
 ایک گائون کا نام ہے۔ امام صاحب نے کہنے والے تھے۔ چنانچہ علامہ موصوف  
 کے نزدیک غزالی تبتد یہ نہیں بلکہ تخفیف ہے۔ ابن خلکان نے، امام صاحب کے  
 چھوٹے بھائی امام احمد غزالی کے حال میں، علامہ سمعانی کا یہ قول نقل کر کے لکھا ہے  
 کہ یہ تحقیق تمام اور مؤرخین کے خلاف ہے۔ اگرچہ بعض بعض اور مؤرخین نے بھی

امام صاحب  
کی ولادت

غزالی کی  
نسب



علامہ سمعانی کی تائید کی ہے۔ چنانچہ قیومی نے مصباح میں شیخ محی الدین سے جو کہ ساتویں پشت میں امام غزالی کے نواسے تھے، یہ روایت کی ہے کہ ”ہم سے نانا کا نام بہ تشدید نہیں بلکہ بہ تخفیف ہے“ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ پہلی ہی روایت معتبر ہے اور بڑی دلیل ایسی یہ ہے کہ طوس کے ضلع میں غزالہ کوئی گاؤں نہیں۔

امام صاحب کے خاندانی پیشہ کے ذکر میں یہ بیان کرنا ناموزون نہوگا کہ اُس زمانہ میں اور اس سے پہلے مسلمانوں میں تعلیم اس قدر عام ہو گئی تھی کہ ادنیٰ سے ادنیٰ پیشہ والے بھی تعلیم سے محروم نہیں رہے تھے، یہاں تک کہ انھیں پیشہ ورون میں ایسے ایسے صاحب کمال پیدا ہوئے جنکو آج ہم امام اور علامہ کے لقب سے پکارتے ہیں۔ مثلاً امام ابو حنیفہ بزاز تھے۔ شمس الایمہ حلوانی تھے۔ امام ابو جعفر کفشی دوز تھے، علامہ قتال مروزی، قفل ساز تھے۔ وغیرہ وغیرہ نوبت یہاں تک پہنچی کہ تعلیم کی بدولت خود یہ پیشے ذلیل نہ رہے، بڑے بڑے علمائے پیشہ اختیار کرتے تھے اور انھیں پیشوں کے انتساب سے اُنکا نام لیا جاتا تھا۔

امام صاحب کے والد، اتفاق سے تعلیم سے محروم رہ گئے تھے جب نے لگے تو انھوں نے امام صاحب اور اُنکے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی کو اپنے ایک دوست کے سپرد کیا اور کہا کہ مجھ کو نہایت افسوس ہے کہ میں لکھنے پڑھنے سے محروم رہ گیا، اس لیے میں چاہتا ہوں کہ ان دونوں لڑکوں کو تعلیم دلانی جائے تاکہ میری جہالت کا کفارہ ہو جائے،

شرح احیاء العلوم تذکرہ امام غزالی



انکے مرنے پر اس بزرگ نے، امام صاحب کو تعلیم دلائی شروع کی چنانچہ ابتدائی مراحل  
 علم کر لئے، لیکن چند روز کے بعد تعلیم کا کوئی سامان نہ رہا۔ امام صاحب کے والد جو رقم  
 مصارف تعلیم کے لیے دے گئے تھے وہ ختم ہو چکی۔ اس بزرگ نے امام صاحب کے کما  
 کر تھامے والد کا سرمایہ ہو چکا اور سیرے پاس کچھ مال و متاع نہیں رہا اس لیے تم و کو  
 بجائی کسی مدرسے میں داخل ہو جاؤ۔ چنانچہ امام صاحب نے انکے حکم کی تعمیل کی اس وقت  
 ہم ساگرچہ باقاعدہ مدارس بہت کم تھے، لیکن خانگی درسگاہیں نہایت کثرت سے تھیں۔  
 جسے بڑے نامور اور ایسے فن اپنے گھروں پر یا مساجد میں تعلیم دیتے تھے، اور حسب  
 طلب انکے حلقہ درس میں تعلیم پاتے تھے، ان کے ہر قسم کے مصارف کا بندوبست شہر  
 کے امرا اور رؤسا کی طرف سے کیا جاتا تھا اس بنا پر کوئی شخص گو کیسا ہی کم مقدر ہو اعلیٰ  
 سے اعلیٰ تعلیم حاصل کر سکتا تھا، آج ہمارے ملک میں بھی تعلیم عام ہے لیکن محض ابتدائی  
 تعلیم ہی، اعلیٰ تعلیم صرف کالجوں میں ہوتی ہے اور وہ اس قدر گران ہو کر کہ کم ہایہ آدمی  
 اس سے بہت کم فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

امام صاحب نے، فقہ کی ابتدائی کتابیں احمد بن محمد رازدکاتی سے پڑھیں۔ یہ  
 بزرگ امام صاحب کے شہر ہی میں مقیم تھے اور یہیں درس دیتے تھے۔ اسکے بعد  
 جرجان کا قصد کیا اور امام ابو نصر امیلی کی خدمت میں تحصیل شروع کی اس زمانے میں  
 درس کا یہ قاعدہ تھا کہ استاد مطالب طلبہ پر جو تقریر کرتا تھا، شاگرد اسکو قلمبند کرتے  
 جاتے تھے اور نہایت احتیاط سے محفوظ رکھتے تھے۔ ان یادداشتوں کو تعلیقات

ابتدائی تعلیم

غیر محفوظ



کہتے تھے۔ چنانچہ امام صاحب نے بھی تعلیقات کا ایک مجموعہ طیار کیا تھا۔ چند روز کے بعد وطن کو واپس آئے۔ اتفاق سے راہ میں ڈاکہ پڑا، اور امام صاحب کے پاس جو کچھ سامان تھا سب لٹ گیا۔ اُس میں وہ تعلیقات بھی تھیں جو امام ابو نصر نے لکھوائی تھیں۔ امام صاحب کو اُس کے لٹنے کا نہایت صدمہ تھا۔ چنانچہ ڈاکوؤں کے سردار کے پاس گئے اور کہا کہ ”میں اپنے اسباب اور سامان میں سے صرف اُس مجموعہ کو مانگتا ہوں، کیونکہ میں نے انھیں کے سننے اور یاد کرنے کے لیے یہ سفر کیا تھا“ وہ ہنس پڑا اور کہا کہ ”تمنے خاک سیکھا، جبکہ تمھاری یہ حالت ہو کہ ایک کاغذ رہا تو تم کو بے رہ گئے“ یہ کہہ کر اُس نے وہ کاغذات واپس دیدیے۔ امام صاحب پر اُس کے طعنہ آمیز فقرے نے ہاتھ غیبی کی آواز کا اثر کیا۔ چنانچہ وطن پہنچ کر وہ یادداشتیں زبانی یاد کرنی شروع کیں۔ یہاں تک کہ پورے تین برس صرف کر دیے اور ان مسائل کے حافظ بن گئے۔

اب امام صاحب کی تحصیل علمی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ معمولی علما کی تشفی نہیں کر سکتے تھے، اس لیے تکمیل علوم کے لیے وطن سے نکلنا چاہا۔ اس زمانے میں اگرچہ تمام ممالک اسلامیہ میں علوم و فنون کے دریا بہہ رہے تھے۔ ایک ایک شہر بلکہ ایک ایک قصبہ مدرسوں سے معمور تھا۔ بڑے بڑے شہروں میں سیکڑوں علما موجود تھے۔ اور ہر عالم کی درس گاہ بجائے خود ایک مدرسہ تھا۔ لیکن ان سب میں دُشہر علم و فن کے مرکز تھے۔ نیشاپور اور بغداد۔ کیونکہ خراسان، فارس، اور عراق کے تمام ممالک میں دُوبزرگ استاد اہل تسلیم کیے جاتے تھے یعنی امام الحرمین اور علامہ ابو اسحق شیرازی، اور یہ دونوں بزرگ

امام صاحب کی یادداشتوں کا لٹ جانا

امام صاحب کی یادداشتوں کا لٹ جانا

امام صاحب کی تحصیل علمی کے لیے وطن سے نکلنا چاہا



امام احررین  
کی شاگردی

انھیں دونوں شہروں میں درس دیتے تھے۔ نیشاپور چونکہ قریب تھا اس لیے امام صاحب نے وہیں کا قصد کیا۔ اور امام احررین کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

نیشاپور کی  
علمی حالت

نیشاپور کی علمی حالت یہ تھی کہ اسلام میں سب سے پہلا مدرسہ جو تعمیر ہوا یہیں ہوا جس کا نام مدرسہ بہیقیہ تھا، امام احررین (امام غزالی کے استاد) نے اسی مدرسے میں تعلیم پائی تھی۔ عام شہرت ہو کہ دنیا کے اسلام میں سب سے پہلا مدرسہ، بغداد کا نظامیہ تھا، چنانچہ ابن خلکان نے بھی یہی دعویٰ کیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ فخر بغداد کے بجائے نیشاپور کو حاصل ہے۔ بغداد کا نظامیہ ابھی وجود میں نہیں آیا تھا کہ نیشاپور میں متعدد بڑے بڑے دارالعلوم قائم ہو چکے تھے، ایک ہی بہیقیہ جس کا ذکر ابھی گزر چکا ہے۔ دوسرا سعدیہ تیسرا نصریہ۔ جس کو سلطان محمود کے بھائی نصر بن سبکتگین نے قائم کیا تھا، ان کے سوا اور بھی مدرسے تھے جن کا سراج نظامیہ نیشاپور تھا۔ امام احررین اسی مدرسہ کے مدرس عظم تھے۔

امام احررین  
کا مختصر حال

امام احررین۔ کا اصلی نام عبدالملک اور لقب ضیاء الدین تھا۔ ابتدائی کتابیں اپنے والد سے پڑھیں۔ ان کے انتقال کے بعد، ابوالقاسم اسکافی کے شاگرد ہوئے جو مدرسہ بہیقیہ کے مدرس عظم تھے۔ فراغ تحصیل کے بعد بغداد گئے اور وہاں بڑے بڑے نامور علماء کے فیض صحبت سے مستفید ہوئے۔ بغداد سے واپس آکر نیشاپور میں مسند درس پر بیٹھے، لیکن اسی زمانے میں، عمید کنذری کی تحریک سے الپ ارسلان سلجوقی نے حکم دیدیا تھا کہ مساجد میں امام ابوالحسن اشعری پر خطبہ میں لعنت پڑھی جائے، امام احررین، سلسلہ اشعریہ میں داخل تھے ان کو نہایت



ناگوار ہوا اور ناراض ہو کر حرمین چلے گئے۔ وہاں انکی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور انکا حلقہ درس بلجائے عام بن گیا۔ مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے فتوے انھیں کے پاس آتے تھے اسی بنا پر امام الحرمین کے لقب سے پکائے جانے لگے، عمید کندی کے بعد الپ ارسلان نے نظام الملک کو وزیر مقرر کیا، نظام الملک کی بے تعصبی۔ عدل و انصاف، اور قدوائی کی شہرت بہت جلد پھیل گئی۔ امام الحرمین یہ حالات سن کر حرمین سے واپس آ گئے اور نظام الملک نے خاص انکے لیے ایک مدرسہ نیشاپور میں تعمیر کیا جسکا نام نظامیہ رکھا۔

امام الحرمین درس و تدریس کے علاوہ تمام مذہبی صیغوں کے افسر تھے، وعظ۔ امت خطابت، اور تمام ممالک اسلامیہ کے اوقاف، انھیں کے سپرد تھے، سلاطین وقت انکا احترام کرتے تھے کہ ایک دفعہ انھوں نے ملک شاہ سلجوقی کے ایک حکم کے مقابلے میں اعلان کرادیا کہ "ملک شاہ کا حکم غلط ہے اور اسکو اس قسم کے حکم دینے کا کوئی اختیار نہیں"۔ ملک شاہ نے بجائے اسکے کہ مخالفت کرتا خود بھی یہی اعلان کرادیا کہ میرا حکم درحقیقت غلط تھا۔ امام الحرمین کا حکم صحیح ہے۔

امام الحرمین بہت بڑے مصنف تھے۔ انکی مشہور تصنیفات یہ ہیں نہایہ المطلب شامل۔ برہان۔ ارشاد۔ مغیث الخلق۔ اخیر تصنیف ہماری نظر سے گزری ہے۔ غرض امام غزالی نے انکی خدمت میں پہونچ کر نہایت جدوجہد سے علم کی تحصیل شروع کی۔ یہاں تک کہ تھوڑی ہی مدت میں تحصیل سے فارغ ہو کر تمام اقران میں ممتاز ہو گئے، امام الحرمین کے

۱۰ اخلاق جلالی میں یہ واقعہ مفصل مذکور ہے

سلطان وقت  
کی رہبر میں  
امام الحرمین  
کی عورت



امام الحرمین  
کے شاگردوں  
کی تعداد چار سو  
تھی جن میں تین  
شخص سب سے  
ممتاز تھے

حلقہ درس میں چار سو طلباء تعلیم پاتے تھے، ان میں تین شخص سب میں ممتاز تھے۔ کیا ہر سی  
احمد بن محمد خوانی۔ اور امام غزالی۔ چنانچہ امام الحرمین کہا کرتے تھے کہ غزالی دریائے زخار ہے،  
اور کیا۔ شیر زندہ۔ اور خوانی۔ آتش سوزان، لیکن کیا اور خوانی۔ کی ہمہ سہی طالب علمی ہی  
زمانے تک تسلیم کیا جاسکتی ہے۔ ورنہ بالآخر امام غزالی نے جو رتبہ حاصل کیا وہ امام الحرمین  
کو بھی نصیب نہیں ہوا تھا۔

امام غزالی کا  
نائب مدرس  
مقرر ہونا

اس زمانے میں نامور علما کے ہاں معمول تھا کہ جب وہ درس دیکھتے تھے، تو شاگردوں  
میں جو سب زیادہ لائق ہوتا تھا وہ باقی طالب علموں کو دوبارہ درس دیتا تھا اور استاد  
کے بتائے ہوئے مضامین کو اچھی طرح ذہن نشین کرتا تھا۔ یہ منصب جسکو حاصل ہوتا تھا اسکو  
مُعید کہتے تھے چنانچہ امام غزالی کو بھی یہ منصب حاصل ہوا۔ اور مُعید کہلائے۔ امام الحرمین  
نے مکہ مکرمہ میں وفات پائی۔ اُنکی وفات کے دن نیشاپور کے تمام بازار بند ہو گئے، اور  
جامع مسجد کا ممبر توڑ دیا گیا۔ انکے شاگرد جو چار سو کے قریب تھے سب نے دوات اور قلم  
توڑ ڈالے اور سال بھر تک اُنکے ماتم میں مصروف رہے۔

امام الحرمین  
کی وفات اور  
اُن کا ماتم

امام غزالی نے جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے امام الحرمین کی زندگی ہی میں شہرِ علم  
حاصل کر لی تھی اور صاحب تصنیف ہو گئے تھے یہاں تک کہ امام الحرمین اپنا زکرتے تھے  
تاہم جب تک امام الحرمین زندہ رہے اُنکی صحبت سے الگ نہ ہوئے، اُنکے انتقال کے بعد  
نیشاپور سے نکلے اور اس شان سے نکلے کہ تمام ممالک اسلامیہ میں اُنکا کوئی ہمسر تھا۔ اس وقت

امام غزالی کا  
نیشاپور سے  
نکلنا

ابن خلکان تذکرہ امام الحرمین



انکی عمر صرف ۲۸ برس کی تھی۔

امام غزالی کے آئندہ واقعات، کسی قدر سلطنت سے وابستہ ہیں، اسلئے مختصر طور پر اسوقت کی ملکی حالت کا لکھنا ضرور ہے۔

سلطنت عباسیہ کے کمزور ہونے پر، ملک میں ہر طرف خود مختاری کی ہوا چل گئی۔ حکومت سلطنت کے بہت سے دعویدار نکل آئے۔ ان سب میں ترکوں کا قدم سب سے آگے رہا۔ اور دیکھتے دیکھتے وہ تمام دنیا پر چھا گئے، چنانچہ اُس وقت سے دنیا سے اسلام کا بڑا حصہ انھیں کے قبضہ اقتدار میں رہا اور آج بھی ہے، سلطان حال ترک ہیں، خدیو مصر ترک ہیں، کجلاہ ایران ترک ہیں۔ امام صاحب کے زمانے میں انھیں ترکوں میں سے سلجوقی خاندان فرمان واکھا۔ اس خاندان کا سب سے پہلا تاجدار طفعل بیگ تھا جس نے ۴۲۹ ہجری میں اول اول طوس پر قبضہ کیا اور رفتہ رفتہ ۴۳۹ ہجری میں عراق پر قابض ہو گیا۔ طفعل نے ۴۵۴ ہجری میں انتقال کیا اُس کے بعد اُس کا بیٹا الپ ارسلان، اور الپ ارسلان کے بعد اُس کا بیٹا ملک شاہ تخت نشین ہوا جس کے زمانے میں سلجوقیوں کی حکومت انتہائے شباب پہنچ گئی، اُسکی نسبت ابن خلکان کے یہ الفاظ ہیں "ملک شاہ کی سلطنت نے وہ وسعت حاصل کی کہ کوئی سلطنت اس حد تک نہیں پہنچی۔ اُسکی سلطنت، طول میں کاشغر سے لیکر جو ترکستان کا سب سے اخیر شہر ہے اور جسکی سرحد چین سے ملتی ہے بیت المقدس تک، اور عرض میں قسطنطنیہ سے لیکر خزر تک پھیلی ہوئی تھی، اُس نے تمام ملک میں سرائین اور پل طیار کرائے۔ اور ہر قسم کے ٹمکیں قوی کر دیں۔ اُس کے زمانے میں امن و امان کی یہ حالت تھی کہ ترکستان سے لیکر شام کے اخیر سرحد تک قافلے

اسوقت کی  
ملکی حالت

خاندان سلجوقیہ

ملک شاہ

شاہ کی وسعت  
سلطنت اور  
امن و امان



بغیر کسی حفاظت اور بدرقہ کے سفر کرتے تھے اور ایک آدمی تنہا ہزاروں کوس جدھر چاہتا چلا جاتا تھا۔ لیکن اسکی حکومت کی عظمت و شان جو کچھ تھی اُسکے وزیر نظام الملک کی بدولت تھی اور چونکہ امام غزالی کے حالات کو اُسکے ساتھ ایک خاص تعلق ہوا سیلے ہم اُسکے حالات کو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں۔

نظام الملک

نظام الملک کا اصلی نام حسن بن علی ہے، وہ امام غزالی کا ہم وطن یعنی طوس کے ایک گائون رازکان کا رہنے والا تھا۔ اُسکے باپ دادہ بقان تھے۔ اُسنے حدیث اور فقہ کی تحصیل کی اور فراغ کے بعد دنیوی اشغال میں مصروف ہوا، یہاں تک کہ حاکم بلخ کا میثری مقرر ہوا۔ اور فقہتہ اسقدر ترقی کی کہ الپ ارسلان کا وزیر ہو گیا۔ الپ ارسلان نے ۶۵۷ھ ہجری میں وفات پائی۔ اُسکے مرنے کے بعد الپ ارسلان کے بیٹوں نے سلطنت کے لیے معرکہ آرائیوں کے سامان کیے لیکن نظام الملک کی حُسن تدبیر سے ملک شاہ کو تاج و تخت نصیب ہوا، اور وہی سب بھائیوں میں ترجیح کا مستحق بھی تھا۔ ملک شاہ نے تخت نشین ہو کر سلطنت کے تمام کاروبار نظام الملک کے ہاتھ میں دیدیے (ملک شاہ نے ۶۸۵ھ ہجری میں وفات پائی، نظام الملک نے ایک طرف تو سلطنت کو وہ رونق اور وسعت دی کہ خلفا کے بعد کبھی نہیں ہوئی تھی۔ امن و امان اور نظم و نسق کے بدولت تمام ملک کے ڈانٹے اُٹھے اس طرح ملا دیے کہ جب بادشاہی لشکر نہر جیون سے اُترا تو کشتیوں کے کرایہ کا پروانہ جسکی تعداد گیارہ ہزار اشرفیاں تھیں۔ شام کے عامل کے نام لکھا اور وہیں سے یہ رقم ادا کی گئی۔

۱۴ ابن خلکان تذکرہ ملک شاہ سلجوقی



دوسری طرف تعلیم و تدریس کو یہ ترقی دی کہ تمام ممالک اسلامیہ میں چپہ چپہ پر مکتب  
اور مدارس قائم کیے۔ روضتین فی اخبار الدولتین میں لکھا ہے کہ ”کوئی شہر ایسا نہ تھا جہاں  
اسکا تعمیر کردہ مدرسہ موجود نہ تھا یہاں تک کہ جزیرہ کابن عمر میں بھی جو بالکل ایک گوشہ میں واقع  
ہے اور کسی کا وہاں گذر نہیں ہوتا ایک بڑا مدرسہ موجود ہے، علامہ قزوینی نے آثار البلاد میں  
تصریح کی ہے کہ اسکے زمانے میں مدارس کا سالانہ خرچ ۶ لاکھ اشرفیان تھیں، اسکے سوا  
اپنے کل جاگیرات کا دشوان حصہ تعلیم کے مصارف پر وقف کر دیا تھا، سلطنت سلجوقیہ کی  
اشرفیان ہماری نظر سے گزری ہیں۔ کم سے کم ۵۰ روپیہ کے برابر ہوتی ہیں۔ اس بنا پر  
نظام الملک کے خاص عطیہ کو چھوڑ کر ایک کروڑ پچاس لاکھ سالانہ کی رقم شاہی خزانے  
سے تعلیمات کے لیے مقرر تھی اور اس زمانے کے لحاظ سے یہ رقم ایسی خطیر رقم ہے جسکی نظیری  
دوسری قوم کی تاریخ میں نہیں مل سکتی۔

نظام الملک کے  
زمانے میں  
مصارف تعلیم  
کی تعداد

نظام الملک خود صاحب علم و فضل تھا اور اہل فضل و کمال کا بہت بڑا قدر دان تھا۔  
ابوعلی فارمدی جب اُس کے دربار میں آتے تھے تو ہمیشہ اُن کے لیے مسند خالی کر دیا کرتا تھا  
امام الحرمین اور ابو اسحق شیرازی کا نہایت ادب کرتا تھا اور جب وہ دربار میں آتے تھے تو  
سرو قد کھڑا ہو جاتا تھا۔ اس قدر دانی اور پایہ شناسی نے اُس کے دربار کو اہل کمال کا مرکز بنادیا  
تھا، سیکڑوں علماء و فضلا ہمیشہ اُس کے دربار میں حاضر رہتے تھے اور وہ اُنکے علمی مناظرات  
میں شریک ہو کر خود بھی دخل دیتا تھا اور مستفید ہوتا تھا۔

۱۵ ابن الاثیر ذکر وفات ابوعلی فارمدی



امام غزالی کا مزاج، ابتدا میں جاہ پسند تھا۔ امام الحرمین کی صحبت میں انھوں نے  
 علما کی قدر و منزلت کا جو سامان دیکھا اُسے اُنکی طبیعت میں اس ولولے کو اور زیادہ بڑھا دیا  
 تھا اُنکے سامنے یہ واقعہ گذرا تھا کہ جب علامہ ابواسحق شیرازی، عباسیوں کی طرف سے سفیر  
 ہو کر بغداد سے نیشاپور کو چلے تو جس جس شہر میں اُنکا گذر ہوتا تھا شہر کا شہر مشایعت کو  
 نکلتا تھا اور تمام دکاندار اپنی اپنی دکان کا اسباب سامان اُنکے قدموں پر تیار کرتے جاتے تھے  
 یہاں تک کہ صراف، روپیہ اور اشرفیان لٹاتے جاتے تھے۔ نیشاپور پہنچے تو خود امام الحرمین  
 اُنکا غاشیہ اپنے کانٹھے پر رکھ کر اُنکی رکاب میں چلے۔ غرض جاہ و منصب کی امیدیں امام غزالی  
 نے درگاہ سے نکل کر نظام الملک کے دربار کا رخ کیا، چونکہ اُنکی علمی شہرت و رد و پوچھ چکی  
 تھی، نظام الملک نے نہایت تعظیم و تکریم سے اُنکا استقبال کیا اُسوقت فضیلت اور کمال  
 کے اظہار کا جو طریقہ تھا۔ علمی مناظرات تھے۔ رؤسا اور اُمراء کے دربار میں علما و فضلا کا مجمع  
 ہوتا تھا اور مسائل علمی پر مناظرانہ گفتگو میں ہوتی تھیں، جو شخص زور تقریر سے حرفیوں کو  
 بند کر دیتا تھا وہی سب سے ممتاز سمجھا جاتا تھا۔ اس طریقہ کو اس قدر وسعت ہوئی کہ بڑے بڑے  
 شہروں میں بطور خود مناظرہ کی مجلسیں قائم ہوتی تھیں، اور لوگ اپنے شوق سے ان جلسوں  
 میں شریک ہوتے تھے، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ مناظرہ خود ایک فن بن گیا اور آج اس فن  
 پر سیکڑوں کتابیں موجود ہیں۔

امام غزالی۔ نظام الملک کے دربار میں پہنچے تو سیکڑوں اہل کمال کا مجمع تھا نظام الملک نے

طبقات الشافعیہ بحوالہ عبد الغافر فارسی ۷۷ ابن الاثیر ذکر سفارت ابواسحق شیرازی۔

امام غزالی کا  
 نظام الملک کے  
 دربار میں پہنچنا  
 اور علمائے  
 مناظرہ



مناظرہ کی مجلسین منعقد کیں۔ متعدد جلسے ہوئے اور مختلف علمی مضامین پر بحثیں رہیں، لیکن ہر معرکہ میں امام صاحب ہی غالب رہے۔ اس کامیابی نے امام صاحب کی شہرت کو چمکا دیا اور تمام اطراف و دیار میں اسکے چرچے پھیل گئے۔ نظام الملک نے انکو نظامیہ کے مسند دس کے لیے انتخاب کیا۔ امام صاحب کی عمر اسوقت ۳۴ برس سے زیادہ نہ تھی، اس عمر میں نظامیہ کی افسری کا حاصل کرنا، ایک ایسا فخر تھا جو امام صاحب کے سوا کسی کو کبھی حاصل نہیں ہوا۔

نظامیہ کے قیام کی تاریخ اور اسکے حالات میں نے اپنے مجموعہ رسائل میں جو چھپکر شائع ہو چکا ہے تفصیل سے لکھ رہا ہوں، اس موقع پر صرف اس قدر لکھنا ضرور ہے کہ اسکی مدرسہ کا منصب، ایسا عظیم الشان رتبہ تھا کہ بڑے بڑے اہل کمال نے اسکی آرزو میں عمریں صرف کر دیں، اور یہ حسرت دل کی دل ہی میں لینگئے۔ امام ابو منصور محمد بردی جو مدرسہ بہائیہ کے مدرس اعظم تھے۔ نظامیہ میں وعظ کیا کرتے تھے۔ عین وعظ میں نظامیہ کی مسند دس کی طرف اشارہ کرتے اور یہ اشعار پڑھتے۔

امام صاحب کا  
۳۴ برس کی  
عمر میں نظامیہ کا  
مدرسہ اعظم  
مقرر ہونا

مدرسہ نظامیہ  
کی مدرسہ میں  
رتبہ کی چیز تھی

بکیت یا ربیع حتی کدت ابکیکا	وجدات بی ویدامعی فی صفائیکا
نعم صبا حالقد ہیجت لی شجنا	وارد تحتیتنا انا محیوکا

ابن خلکان نے اس واقعہ کو نقل کر کے لکھا ہے کہ امام موصوف اس رتبہ کے اہل بھی تھے اور ان سے وعدہ بھی کیا گیا تھا لیکن موت نے جلدی کی اور انکی یہ آرزو پوری نہ ہو سکی۔

ابن خلکان تذکرہ امام غزالی **۱۷** گیس صاحب نے روس میں امپائر میں لکھا ہے کہ "اسکی تعمیر وغیرہ پر دو لاکھ دینار صرف ہوئے اور سالانہ خرچ پندرہ ہزار دینار تھا، چونکہ اس زمانے کی اشرفی جو خود میری نظر سے گزر چکی ہے وہ نصف روپیہ کے برابر ہوتی تھی اسلئے صرف تعمیر پر چار لاکھ اور سالانہ مصارف ڈھائی لاکھ روپیہ ہوئے"۔



فخر الاسلام شاشی (محمد بن احمد جوہت بٹے) پایہ کے فاضل تھے، جب سنہ ۸۰۰ھ میں نظامیہ کے مدرس مقرر ہوئے اور مسند درس پر جا کر بیٹھے، تو بے اختیار ان پر رقت طاری ہوئی۔ بار بار یہ شعر پڑھتے جاتے تھے اور روتے جاتے تھے۔

وَمِنَ الشَّقَاءِ تَفَرُّدِي بِالسُّودِ

اور میرا سردار بننا درحقیقت ملک کی نصیبی ہے

خَلَّتِ الدِّيَارُ فُسْدًا غَيْرَ مُسَوِّدٍ

ملک بڑوں سے خالی ہو گیا تو میں ہی سردار بنا

غرض امام صاحب جمادی الاولیٰ ۸۰۸ھ ہجری میں بڑی عظمت و شان و جاہ و حشم کے ساتھ بغداد میں داخل ہوئے اور نظامیہ کی مسند درس کو زینت دی۔ تھوڑے ہی دن میں ان کے علم و فضل کا یہ اثر ہوا کہ ارکان سلطنت کے ہمسر بن گئے بلکہ جیسا کہ سبکی نے طبقات میں لکھا ہے، ان کے جاہ و جلال نے وزرا اور اُمرا کو بھی دبا لیا۔ یہاں تک کہ سلطنت کے اہم اور مہتمم بالشان معاملات ان کی شرکت کے بغیر انجام نہیں پاسکتے تھے، اس زمانے میں اسلام کے جاہ و جلال کے دو مرکز تھے، خاندان سلجوق، اور آل عباس، امام صاحب و نون دربار میں نہایت محترم تھے۔ چنانچہ ایک خط میں خود اس بات کا ذکر کیا ہے۔ اُن کے الفاظ یہ ہیں: ”بسیار ایاام سلطان شہید (یعنی ملک شاہ سلجوقی) روزگار گذشت، و از وہ صفہان و بغداد، اقبال ما وید و چند بار میان سلطان و امیر المومنین رسول بود در کار ہائے بزرگ“۔

ملک شاہ سلجوقی نے ۸۰۸ھ ہجری میں جب وفات پائی تو شاہ محل ترک خان تو بنے امرا اور اہل دربار کو اس بات پر آمادہ کیا کہ اسکا چار سالہ بیٹا محمود تاج و تخت کا مالک ہو سکے گا۔

۱۰ ابن خلکان تذکرہ فخر الاسلام شاشی ۱۲۱ مکاتبات امام غزالی صفحہ ۷ مطبوعہ آگرہ ۱۲۰

دارالخلافہ  
میں امام صاحب  
کا اقتدار  
اور اثر



خلیفہ مقتدر باندے جو اس وقت بغداد کے تخت خلافت پر متمکن تھا، درخواست کی کہ خطبہ بھی اُسی کے نام کا پڑھا جائے۔ خلیفہ نے اپنی کمزوری کے لحاظ سے قبول کیا کہ سلطنت کے تمام کاروبار ترکان خاتون ہی کے زیر حکومت انجام پائیں، لیکن خطبہ عباسی ہی خاندان میں قائم ہے۔ ترکان خاتون کو خطبہ و سکے پر اصرار تھا اور وہ کسی طرح اس کے خلاف راضی نہیں ہوتی تھی۔ جب مشکل کسی طرح حل ہو سکی تو امام غزالی کو سفیر بنا کر بھیجا گیا، اور ان کے حسن تقریر یا تقدس کے اثر سے خاتون رضی ہو گئی اور ایک بڑا فتنہ فرو ہو گیا۔

امام صاحب کا ایک خطی مکتوب مہم کا حل کرنا

۳۸۰ ہجری میں جب خلیفہ مقتدر باندے نے وفات پائی اور خلیفہ مستنصر باندہ عہد خلافت کے لیے پیش کیا گیا تو اس کی بیعت میں اور اراکین سلطنت کے ساتھ امام غزالی بھی شریک تھے مستنصر نہایت علم دوست اور قدردان تھا، اس لیے امام صاحب سے خاص قسم کا ربط رکھتا تھا۔ فرقہ باطنیہ نے جب بہت زور پکڑا تو خلیفہ مذکور نے امام صاحب کو حکم بھیجا کہ انکی رد میں کتاب لکھیں، چنانچہ امام صاحب نے خلیفہ ہی کے نام سے اس کتاب کو موسوم کیا اور مستنصر ہی نام رکھا۔ چنانچہ خود امام صاحب نے المنتقد من الضلال میں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے۔

خلیفہ مستنصر باندہ کی فرمائش سے ایک کتاب کا تصنیف کرنا

یہ تو حکومت و خلافت کے تعلقات کی حالت تھی۔ علمی پایہ یہ تھا کہ ان کے درس میں تین سو مدرسین اور سوا امر اور رؤسا حاضر ہوتے تھے، درس کے علاوہ خود و غلط بھی فرماتے تھے

۱۱۰۰ھ کا ل بن الاثر واقعات ۳۸۵ ہجری ۱۲۰۰ھ امام صاحب نے خود منتقد من الضلال صنف ۸۰ میں تین سو کی تعداد بیان کی ہے لیکن انکو طالب علموں کے لفظ سے تعبیر کیا ہے علامہ رضی نے صنف ۲۵ میں طلباء کے بجائے مدرس لکھا ہے، دونوں وایتوں میں تطبیق یہ ہے کہ امام غزالی سے جو طلباء تعلیم پاتے تھے وہ قریباً ۱۰۰۰ تک تحصیل ہوتے تھے اس لیے انکو مدرس بھی کہا جاسکتا ہے اور طالب العلم بھی۔ لیکن امر اور رئیسوں کی تعداد کا ذکر صرف علامہ رضی نے کیا ہے



اور چونکہ وہ وعظ میں ہمیشہ علمی مطالب بیان کرتے تھے، یہ وعظ بھی درحقیقت علمی پر ہوتے تھے چنانچہ ان وعظوں کو شیخ صاعد بن الفارس المعروف بابن اللبان قلمبند کرتے جاتے تھے، اس طرح ایک سو تراسی وعظ قلمبند کیے گئے، جنکا مجموعہ دو ضخیم جلدوں میں طیار ہوا۔ امام صاحب نے اس مجموعہ پر نظر ثانی کی اور اسے مجالس غزالیہ کے نام سے شہرت پائی۔

امام صاحب کے  
وعظوں کا  
مجموعہ

## تعلقات کا ترک اور غزلت و سیاحت

ترک تعلقات

امام صاحب کے ترک تعلقات کا واقعہ، دنیا کے عجیب و غریب واقعات کی مہر میں درج کیا جاسکتا ہے۔ دنیاوی تعلقات اور ہر بے بزرگوں نے بھی ترک کیے، لیکن امام صاحب کی بے تعلقی کے اسباب بالکل نئی قسم کے ہیں، امام صاحب نے منقذ من الضلال میں خود اس واقعہ کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ ہم اسکو مزید تفصیل کے ساتھ جو اور تاریخی کتابوں سے حاصل کی گئی ہے اس موقع پر نقل کرتے ہیں۔

امام صاحب نے جس قسم کی تعلیم و تربیت پائی تھی اسکا مقتضایہ تھا کہ وہ اپنے اہل مذہب کے طریقہ کے سوا کسی طرف التفات تک نہ کرتے چنانچہ ان کے تمام معصرون کی یہی حالت رہی۔ لیکن امام صاحب ابتدا ہی سے ایک خاص قسم کی طبیعت رکھتے تھے، ان کا مذاق یہ تھا کہ ان کے سامنے جس قدر مذہبی فرقے موجود تھے اور ان کے جو عقائد و خیالات



تھے سب پر وہ غور کی نگاہ ڈالتے تھے۔ نیشاپور وغیرہ میں سلجوقیہ کے اثر کی بدولت دوسرا مذاہب کا بہت کم چرچا تھا۔ لیکن بغداد دنیا بھر کے عقائد اور خیالات کا ڈگل تھا۔ اس زمین پر قدم رکھ کر ہر شخص پورا آزاد ہو جاتا تھا اور جو کچھ چاہتا تھا کہہ سکتا تھا۔ شیعہ سنی۔ معتزلی۔ زندیق۔ ملحد۔ مجوسی۔ عیسائی۔ بغداد ہی کے ڈگل میں باہم علمی لڑائیاں لڑتے تھے اور کوئی شخص ان سے متعرض نہیں ہو سکتا تھا۔ اس آزادی کی بدولت یہاں ہر قسم کے مختلف عقائد و خیالات پھیلے ہوئے تھے۔ امام غزالی بغداد پہنچے تو ایک ایک فرقہ اور اہل مذہب سے ملے اور ان کے خیالات سنے، وہ خود لکھتے ہیں کہ ”میں ایک ایک باطنی۔ ظاہری۔ فلسفی۔ متکلم۔ زندیق سے ملتا تھا اور ان کے خیالات دریافت کرتا تھا“ ان مختلف فرقوں کے ساتھ ملنے بٹلنے سے امام صاحب پر جواثر ہوا، اور جس نے ان کی زندگی کا قالب بالکل بدل دیا، اس کو ہم امام صاحب ہی کے الفاظ میں نہایت اختصار کے ساتھ لکھتے ہیں۔

مختلف فرقوں سے مل کر امام صاحب کے ایسی خیالات کا انقلاب

”چونکہ میری طبیعت ابتدا سے تحقیقات کی طرف مائل تھی، اس لیے رفتہ رفتہ یہ اثر ہوا کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی۔ اور جو عقائد بچپن سے سنتے سنتے ذہن میں جم گئے تھے ان کی وقعت جاتی رہی۔ میں نے خیال کیا کہ اس قسم کے تقلیدی عقائد تو عیسائی، یہودی، مسیحی لکھتے ہیں، حقیقی علم اس کا نام ہے کہ کسی قسم کے شبہ کا احتمال تک نہ رہ جائے۔ مثلاً یہ امر یقینی ہے کہ دس کا عدد تین سے زائد ہے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ نہیں بلکہ تین زائد ہے اور اس کے

م صاحب خیالات ان کی زبان سے

۱۰ منقذ من الضلال صفحہ ۳۰



ثبوت میں وہ شخص ہے کہ میرا دعویٰ حق ہے کیونکہ میں عصا کو سانپ بنا سکتا ہوں، اور وہ بنا کر دکھا بھی دے، تو میں کہوں گا کہ بے شبہ عصا کا سانپ بنجانا سخت حیرت انگیز ہے، لیکن اس سے اس یقین میں فرق نہیں، اسکتا کہ دس تین سے زائد ہے۔

اب میں نے غور کرنا شروع کیا کہ اس قسم کا یقینی علم مجھ کو کس حد تک ہے معلوم ہوا کہ صرف حیثیات اور بدیہیات۔ لیکن جب کہ دواوشن زیادہ بڑھی تو حیثیات میں بھی شک ہونے لگا، یہاں تک کہ کسی امر کی نسبت یقین نہیں رہا۔ قریباً دو مہینے تک یہی حالت تھی پھر خدا کے فضل سے یہ حالت تو جاتی رہی، لیکن مختلف مذاہب کی نسبت جو شکوک تھے باقی

ہے اسوقت جب قدر فرقے موجود تھے چار تھے۔ متکلمین۔ باطنیہ۔ فلاسفہ۔ صوفیہ۔ میں نے ایک ایک فرقہ کے علوم و عقائد کی تحقیقات شروع کی۔ علم کلام کے متعلق جب قدر قدم کی تصنیفات تھیں سب ٹھہریں لیکن وہ میری تسلی کے لیے کافی نہ تھیں، کیونکہ ان میں جن مقدمات سے استدلال ہوتا ہے انکی بنا، یا تقلید ہے، یا اجماع، یا قرآن و حدیث کے نصوص،۔ اور یہ چیزیں اس شخص کے مقابلے میں بطور حجت کے پیش نہیں کی جاسکتیں، جو بدیہیات کے سوا اور کسی چیز کا قائل نہ ہو۔

فلسفہ کا جس قدر حصہ یقینی ہے یعنی ریاضیات وغیرہ اسکو مذہب سے تعلق نہیں، اور جو حصہ مذہب سے تعلق رکھتا ہے یعنی الہیات وغیرہ وہ یقینی نہیں۔

فرقہ باطنیہ کے عقائد کا تمام متر مدار، امام وقت کی تقلید پر ہے، لیکن امام وقت کی حقیقت کی نسبت کیونکہ یقین کیا جاسکتا ہے، اب صرف تصوف باقی رہ گیا۔

سبے اخیر میں نے تصوف کی طرف توجہ کی، اس فن میں حضرت جنید، شبلی،

علم کلام کا  
نا کافی ہونا

فلسفہ

باطنیہ

تصوف



بایزید بسطامی کے جو ملفوظات ہیں انکو دیکھا۔ ابوطالب کی کی قوت لقلوب اور حرث مجاہدی کی تصنیفات پڑھیں، لیکن چونکہ یہ فن دراصلی عملی فن ہے، اسلئے صرف علم سے کچھ نتیجہ نہیں حاصل ہو سکتا تھا اور عمل کے لئے ضرورت تھا کہ زہد و ریاضت اختیار کی جائے، ادھر اپنے شغال کو دیکھا تو کوئی خلوص پر مبنی نہ تھا۔ درس و تدریس کی طرف، طبیعت کا میلان اسوجہ سے تھا کہ وہ جاہ پرستی اور شہرت عامہ کا ذریعہ تھی۔ ان واقعات نے دل میں تحریک پیدا کی کہ بغداد سے نکل کھڑا ہوں اور تمام تعلقات کو چھوڑ دوں۔ یہ خیال رجب ۳۸۰ ہجری میں پیدا ہوا لیکن چھ مہینے تک لیت و لعل میں گزے۔ نفس کسی طرح گوارا نہیں کرتا تھا کہ ایسی بڑی عظمت و جاہ سے دست بردار ہو جائے۔ ان ترددات میں فوجت یہاں تک پہنچی کہ زبان رک چلی، درس دینا بند ہو گیا، رفتہ رفتہ ہضم کی قوت جاتی رہی۔ آخر طبیبوں نے علاج سے ہاتھ اٹھالیا، اور کہیدیا کہ ایسی حالت میں علاج کچھ سودمند نہیں ہو سکتا، بالآخر میں نے سفر کا قطعی ارادہ کر لیا۔ علما و ارکان سلطنت کو جب یہ خبر ہوئی، تو سب نے نہایت الحاح کے ساتھ روکا اور حسرت کہا کہ ”یہ اسلام کی بدقسمتی ہے، ایسی نفع رسانی سے آپ کا دست بردار ہونا، شرعاً کیونکر جائز ہو سکتا ہے؟“ تما علما و فضلاء ہی کہتے تھے۔ لیکن میں اصل حقیقت کو سمجھتا تھا، اسلئے آخر سب چھوڑ چھاڑ کر دفعۃً اٹھ کھڑا ہوا اور شام کی راہ لی۔ سچ ہے

بیچ کاے گرچہ صائبے تامل خونیت      بی تامل آستین افشاندن از دنیا خوش است  
ابن خلکان کی روایت کے موافق ذوقعدہ ۳۸۰ ہجری میں بغداد سے نکلے۔

امام صاحب  
کھانا پینا  
چھوٹ گیا



امام صاحب  
کا بخود ہی کی  
حالت میں  
بغداد سے نکلنا

امام صاحب جس حالت میں بغداد سے نکلے عجب فوق اور وارفتگی کی حالت تھی۔ پرتکلف اور قیمتی لباس کے بجائے بدن پر کتل تھا، اور لذیذ غذاؤں کے بدلے ساگ پات پر گزران تھی۔

بعض روایتوں میں ہے کہ امام صاحب مدت سے ترک دنیا کا ارادہ کر رہے تھے لیکن تعلقات کی بندشیں چھوٹ نہیں سکتی تھیں۔ ایک دن وعظ کہہ رہے تھے۔ اتفاق سے انکے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی جو صوفی اور صاحبِ حال تھے، آنکے اور یہ اشعار پڑھے۔

وا صبحت تھدی ولا تھتدی	و تسمع وعظا ولا تسمع
تم دوسروں کو ہدایت کرتے ہو لیکن خود ہدایت نہیں پکڑتے	اور وعظ سناتے ہو لیکن خود نہیں سنتے
فیا حجر الشجر حتمتی	تسن الحديد ولا تقطع
اے سنگِ فسان! کب تک	تو لوہے کو تیز کرتا ہے گا لیکن خود نہ کاٹے گا

دشوق کا قیام  
اور مراقبہ  
و مجاہدہ

غرض بغداد سے نکل کر شام کا رخ کیا۔ اور دمشق پہونچ کر مجاہدہ و ریاضت میں مشغول ہوئے، روزانہ یہ شغل تھا کہ جامع اموی کے غریب مینار پر چڑھ کر دروازہ بند کر لیتے اور تمام تمام دن مراقبہ اور ذکر و شغل کیا کرتے۔ متصل دو برس تک دمشق میں قیام رہا اگرچہ زیادہ اوقات مجاہدہ و مراقبہ میں گزرے، تاہم علمی اشتغال بھی ترک نہیں ہوئے۔ جامع اموی جو دمشق کی گویا یونیورسٹی تھی۔ اس میں غریب جانب جو زاویہ تھا وہاں بیٹھ کر ہمیشہ درس دیا کرتے تھے۔ امام صاحب نے تصریح کی ہے کہ دخول و ریاضت کا طریقہ میں نے تصوف کی



کتابوں سے سیکھا تھا، لیکن چونکہ یہ علم کتابوں سے نہیں آتا۔ اسلئے ضرور کسی شیخ کے ہات پر بیعت کی ہوگی۔ تمام مؤرخین بالاتفاق لکھتے ہیں کہ امام صاحب کو شیخ ابوعلی فارمدی (فضل بن محمد بن علی) سے بیعت تھی۔ شیخ موصوف بہت عالی رتبہ صوفی تھے۔ نظام الملک انکا اس قدر احترام کرتا تھا کہ جب وہ دربار میں تشریف لیجاتے تو تعظیم کے لیے کھڑا ہو جاتا اور انکو اپنی مسند پر بٹھا کر خود مؤدب سامنے بیٹھتا۔ حالانکہ امام اکبرین اور ابوالقاسم قشیری کیلئے وہ صرف قیام پر اکتفا کرتا اور اپنی مسند سے الگ نہوتا۔ لوگوں نے اسکی وجہ پوچھی، تو کہا کہ در امام اکبرین وغیرہ آتے ہیں تو میرے منہ پر میری تعریفیں کرتے ہیں، جس سے میرا نفس اور زیادہ نخوت پرست بن جاتا ہے۔ بخلاف اسکے شیخ ابوعلی فارمدی میرے عیوب سے مجھکو مطلع کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ رعایا پر میرے ہاتھ سے کیا ظلم ہو رہا ہے، چونکہ شیخ موصوف نے شکہ ہجری میں بمقام طوس وفات پائی۔ اسلئے ضرور ہے کہ امام غزالی نے طالب علمی ہی کے زمانے میں جب انکی عمر ۲ برس سے زیادہ نہ تھی۔ فقہ کی بیعت حاصل کی ہوگی۔

دو برس کے بعد دمشق سے بیت المقدس کا رخ کیا، علامہ ذہبی نے لکھا ہے کہ جب امام صاحب دمشق میں تھے تو ایک دن مدرسہ امینیہ میں تشریف لے گئے۔ مدرس نے جو امام صاحب کو پہچانتا نہ تھا سلسلہ تقریریں کہا کہ، غزالی نے یہ لکھا ہے، امام صاحب اس خیال سے کہ یہ امر عجیب اور غرور کا سبب ہوگا اُسی وقت دمشق سے نکل کھڑے ہوئے۔ بہر حال دمشق سے نکل کر بیت المقدس پہنچے۔ یہاں بھی یہ شغل رہا کہ صخرہ کے حجرے میں

۱۰ ابن الاثیر وفات نظام الملک کے حالات ۴۸۵ھ ہجری

امام صاحب کے  
پیش شیخ فارمدی

شیخ فارمدی  
امام صاحب نے  
کس زمانے میں  
بیعت کی ہوگی

بیت المقدس  
پہنچنا



داخل ہو کر دروازہ بند کر لیتے اور مجاہدہ کیا کرتے۔

بیت المقدس کی زیارت سے فارغ ہو کر مقام خلیل گئے جہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قبر ہے۔ پھر حج کی نیت سے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا قصد کیا۔ مکہ میں مدت تک قیام رہا۔ اسی سفر میں مصر و اسکندریہ بھی پہنچے اور اسکندریہ میں مدت تک قیام رہا۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ یہاں سے یوسف بن عاشقین کے ملنے کے لیے، مراکش جانا چاہتے تھے لیکن اسی اثنا میں یوسف کا انتقال ہو گیا۔ اور اس ارادے سے باز آنا پڑا۔

بعض بزرگوں نے اس روایت کی صحت میں اس لحاظ سے شک کیا ہے کہ امام رضا تارک الدنیا ہو چکے تھے، کسی امیر اور پادشاہ سے کیوں ملنے جاتے، لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب جس امن اطمینان و بے تعلقی سے زندگی بسر کرنا چاہتے تھے وہ ان ممالک میں نصیب نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے مراکش کا قصد کیا ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ غرض دس برس متصل متبرک مقامات میں پھرتے رہے۔ اکثر ویرانوں میں نکل جاتے اور چلے کھینچتے۔ اس پچھلے سفر کے پچھلے اوقات بہت کم معلوم ہو سکے، جسے جستہ جستہ پتہ چلتا ہے، وہ ذیل میں درج ہے۔

ایک شخص نے انکو بیابان میں دیکھا۔ اس وقت ایک خرقہ بدن پر تھا اور ہاتھ میں پانی کی چھال تھی، وہ انکو چار سو شاگردوں کے حلقہ میں دیکھ چکا تھا۔ حیرت زدہ ہو کر

۱۔ مؤرخین نے امام صاحب کے سفر کے حالات مختلف طور سے بیان کیے ہیں اس لیے میں نے خود امام صاحب کی تحریر

پر اعتماد کیا ہے۔ دیکھو المنقذ من الضلال ۱۷ مکاتیب امام غزالی صفحہ ۷

حج و زیارت

سفر کے بعض  
دلچسپ حالات



پوچھا کہ کیا درس دینے سے یہ حالت بہتر ہو۔ امام صاحب نے حقارت کی نظر سے اس کی نظر دیکھا اور یہ اشعار پڑھے۔

وَعَدْتُ إِلَى مَصْحُوبٍ أَوَّلَ مَنْزِلٍ	ترکت ہوئی لیلی و سعدی بمنزل
مَنَازِلُ مَنْ تَهْوَى رَوِيدُكَ فَانْزِلْ	فنادت بی الاشواق مهلاً فهاذ

۹۹۲ کہ ہجری میں جب مقام خلیل میں پہنچے تو حضرت ابراہیم کے مزار مبارک پر حاضر ہو کر تین باتون کا عہد کیا۔

مقام خلیل میں  
تین باتون کا  
عہد کیا

(۱) کسی بادشاہ کے دربار میں نہ جاؤں گا۔

(۲) کسی بادشاہ کا عطیہ نہ لون گا۔

(۳) کسی سے مناظرہ و مباحثہ نہ کروں گا۔ چنانچہ مرتے دم تک ان باتون کے پابند رہے۔

بیت المقدس میں ایک دن ہمد عیسیٰ میں یعنی جہان حضرت عیسیٰ کا گوارہ تھا حاضر

ہوئے چند مقدس بزرگ، یعنی اسمعیل حاکمی۔ ابراہیم شباکی۔ ابوالحسن بصری وغیرہ بھی ساتھ تھے ویر تک صحبت رہی، امام صاحب نے ذوق کی حالت میں یہ اشعار پڑھے۔

فَدَيْتُكَ لَوْلَا الْحُبُّ كُنْتُ فَدَيْتُنِي	ولكن يسحر المقلتين سببتي
اتيتك لما ضاق صدري عن الهوى	ولو كنت تدلى كيف شوقى اتيتني

ابوالحسن بصری پر وجد کی کیفیت طاری ہوئی جس سے تمام حاضرین پر اثر ہوا۔ یہاں تک کہ اکثر ان کے گریبان چاک کر ڈالے۔

۱۰ شرح اجار صفحہ ۲۔ ۱۱ مکاتیب صفحہ ۲۔ ۱۲ شرح اجار صفحہ ۲۔



ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے احیاء العلوم، اسی سفر میں تصنیف کی، اور دمشق میں کتاب مذکور کو ہزاروں شائقین نے خود انھیں سے پڑھا۔ بعض نامور مؤرخوں نے اس واقعہ کی صحت سے اس بنا پر انکار کیا ہے کہ اس قسم کے سفر میں اس طرز کی کتاب کیونکر تصنیف کیجا سکتی ہے؟ بے شبہ امام صاحب جس جذبہ بخودی کی حالت میں سفر کے لیے اٹھے اسکے لحاظ سے تصنیف و تالیف کا مشغلہ قیاس میں نہیں آسکتا لیکن یہ یادہ تحقیق اور کاوش سے معلوم ہوتا ہے کہ دس برس کی مدت سفر میں انکی حالت یکسان نہیں ہی۔ مدتوں اگر ان پر جذب و محویت طاری رہی تو برسوں وہ سلوک کے عالم میں بھی رہے اور اس زمانے میں وہ ہر قسم کے علمی اشتغال میں مصروف رہتے تھے۔ رسالہ قواعد العقائد جو علم عقائد میں ہر انھوں نے اسی سفر میں بیت المقدس والوں کی فرمائش سے لکھا۔ ابوالحسن علی بن مسلم جو امام صاحب کے شاگردوں میں بہت بڑے فاضل گزرے ہیں اور جنکو قوم کی زبان سے جمال الاسلام کا لقب ملا، انھوں نے سفر ہی کے زمانے میں بمقام دمشق امام صاحب سے علوم کی تحصیل کی تھی، امام صاحب نے خود منتقد من الضلال میں لکھا ہے کہ حج کرنے کے بعد اہل عیال کی کشش نے وطن پہونچایا۔ حالانکہ میں وطن کے نام سے کوسوں بھاگتا تھا۔ وطن پہونچکر میں نے عزت و خلوت اختیار کی۔ لیکن زمانے کی ضرورتیں، اور معاش کی تلاش میرے صفائے وقت کو مگر کر دیتی تھیں اور مجمعی و اطمینان کا وقت جستہ جستہ ہاتھ آتا تھا، غرض اس بے تعلقی کے زمانے میں بھی امام صاحب کی یہ حالت رہی کہ شعر

اسی سفر میں  
احیاء العلوم  
تصنیف کی

لے کامل ابن الاثیر واقعات مشکہ ہجری لے شرح احیاء صفحہ ۴۵



گئے برطانیہ اعلیٰ شینم گئے بریٹین پاپے خود نہ بنیم  
 تم اوپر پڑھ آئے ہو کہ امام صاحب کو جس چیز نے بیابان نور دی پر آمادہ کیا تھا وہ  
 تحقیق حق، اور انکشاف حقیقت کا شوق تھا۔ امام صاحب کا بیان ہے کہ مجاہدات اور ریاضات  
 نے قلب میں ایسی صفائی پیدا کر دی کہ تمام حجاب اٹھ گئے، اور جس قدر شک و شبہ تھے آپ  
 سے آپ جاتے رہے۔ انکشاف حق کے بعد، امام صاحب نے دیکھا، کہ زمانے کا زمانہ مذہب  
 کی طرف سے متزلزل ہو رہا ہے، اور فلسفہ و عقلیات کے مقابلے میں مذہبی عفت اُٹھ چکی ہو  
 اُٹھتی جاتی ہے، یہ دیکھ کر ارادہ کیا کہ عزلت کے دائرے سے نکلیں، حسن اتفاق یہ کہ اسی  
 زمانے میں سلطان وقت کا حکم پونچا کہ ”درس افادہ کی خدمت قبول کیجیے“ یہ حکم سجدہ تاکید  
 تھا کہ اگر امام صاحب انکار کرتے تو ناراضی تک نوبت پہنچتی۔ امام صاحب اب بھی متامل تھے  
 اور اس لیے صوفی احباب سے مشورہ کیا، سب نے عزلت کے چھوڑنے کی رائے دی، بہت سے  
 مقدس لوگوں کو خواب میں القا ہوا کہ یہی امر خدا کی خوشنودی کا باعث ہے، سب بڑھکر  
 یہ خیال پیدا ہوا کہ حدیث میں وارد ہے کہ خدا ہر نئی صدی کے آغاز پر ایک مجدد پیدا کرتا ہے  
 اتفاق سے پانچویں صدی کے آغاز کو ایک ہی مہینہ باقی تھا۔ غرض ذوق عدل و فہم سہی  
 میں امام صاحب نے نیشاپور کے مدرسہ نظامیہ میں مسند درس کو زینت دی اور بدستور  
 پڑھنے پڑھانے میں مشغول ہوئے۔

دوبارہ درس  
 قدس

نظامیہ نیشاپور  
 میں مدرس

امام صاحب نے سلطان وقت کے لفظ سے جب کو تعبیر کیا ہو وہ فخر ملک تھا

۱۵۰ مفت ذمہ لصلہ لال صفحہ ۲۹۔



جو نظام الملک کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ اور اس زمانے میں سنجر سلجوقی (پسر ملک شاہ) کا وزیر عظم تھا، وہ نہایت علم و دست اور پایہ شناس تھا۔ امام غزالی کے تقدس اور جامعیت کا شہرہ سنکر خود انکی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور نہایت اخلاص و عقیدت ظاہر کی، اسکے ساتھ نہایت عاجزی سے عرض کی کہ نظامیہ نیشاپور کی مدرسہ قبول فرمائیے۔

فخر الملک محرم شہ مجری میں ایک باطنی کے ہاتھ شہید ہوا، اور غالباً اسکی وفات کے تھوڑے ہی دن بعد، امام صاحب نے عہدہ تدریس سے کنارہ کشی کر کے طوس میں خانہ نشینی اختیار کی۔ گھر کے پاس ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی، جہاں مرنے والے مومنین کی مصلحتوں کی تلقین کرتے رہے۔

نظامیہ سے  
کنارہ کشی

امام صاحب کی مقبولیت عام، جس قدر روز بروز ترقی کرتی جاتی تھی انکے حاسدوں کا گروہ بھی بڑھتا جاتا تھا۔ خصوصاً امام صاحب نے احیاء العلوم میں جس طرح تمام علما و مشائخ کی ریاکاریوں کی قلمی کھولی تھی، اُسے ایک زمانے کو انکا دشمن بنا دیا تھا۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ ایک گروہ کثیر نے مخالفت پر کمر باندھی اور علانیہ انکی آبروریزی کی فکر میں ہوئے۔ اس زمانے میں خراسان کا فرمانروا سنجر بن ملک شاہ سلجوقی تھا۔ اس خاندان کو امام ابو حنیفہ کے ساتھ نہایت حسن عقیدت تھی۔ امام ابو حنیفہ کے مزار پر اول اسکی خاندان نے گنبد اور روضہ تعمیر کرایا تھا۔

امام صاحب کے  
حاسدین

امام صاحب نے آغاز شباب میں ایک کتاب منحول نام اصول فقہین تصنیف کی تھی

۱۔ شرح احیاء العلوم بحوالہ تاریخ عبدالغافر۔ ۲۔ شرح احیاء صفحہ ۹۔ ۳۔ ابن خلکان تذکرۃ الپہ سلان۔



جسمین ایک موقع پر امام ابو حنیفہ صاحب پر نہایت سختی کے ساتھ نکتہ چینی کی تھی، اور نہایت گستاخانہ الفاظ انکی شان میں استعمال کیے تھے۔ امام صاحب کے مخالفین کے لیے یہ ایک عمدہ دستاویز تھی، یہ لوگ سب کے دربار میں یہ کتاب لے کر پونچھے، اور اسپر پادہ آب رنگ چڑھا کر پیش کیا، اسکے ساتھ امام صاحب کی اور تصنیفات کے مطالب بھی الٹ پلٹ کر بیان کیے اور دعویٰ کیا کہ غزالی کے عقائد زندیقانہ اور ملحدانہ ہیں،

**۱۔** امام صاحب پر مخالفین کی یورش، اور حکومت کے ذریعہ سے انکی بے آبروئی کی تحریک، ایک مسلم الثبوت واقعہ ہے لیکن واقعہ کے بعض خصوصیات نہایت بحث طلب ہیں۔

(۱) قطعی طور سے معلوم نہیں ہوتا کہ بادشاہ کون تھا۔ میں نے سبجرا کا نام لیا ہے جسکے چند وجوہ ہیں۔ اولاً تو شمس المیہ کردی نے منحول کی رد میں جو کتاب لکھی ہے اس میں سبجرا کے نام کی تصریح ہے۔ دوسرے یہ کہ مکاتبات امام غزالی میں لکھا ہے کہ سلطان نے معین الملک کو غزالی کے حاضر کرنے کا حکم دیا، اور یہ یقینی ہے کہ معین الملک سبجرا کا وزیر تھا جیسا کہ ابن الاثیر نے واقعات ۲۱۰ ہجری میں تصریح کی ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ مکاتبات غزالی میں یہ بھی لکھا ہے کہ امام صاحب نے اس واقعہ کے بعد نصیحۃ الملوک نام ایک کتاب لکھ کر بادشاہ اسلام کو بھیجی، صاحب کشف الظنون نے التبر المسبوک کے نام کے ذیل میں جو نصیحۃ الملوک کا ترجمہ ہے لکھا ہے کہ یہ کتاب امام غزالی نے محمد بن ملک شاہ سلجوقی کے لیے لکھی۔ اسکے مؤید یہ امر ہے کہ جب تک محمد بن ملک شاہ زندہ رہا تاج و تخت کا اصلی مالک ہی تھا اور سلطان سبجریاۃ کام کرتا تھا۔

(۲) منحول کی نسبت فیصلہ نہیں ہوتا کہ کس نے کی تصنیف ہے۔ مکاتبات امام غزالی، اور طبقات الشافعیہ تاج الدین سبکی میں لکھا ہے کہ شباب کی تصنیف ہے۔ جب کہ امام احرار میں زندہ تھے۔ لیکن امام غزالی نے خود اپنی کتاب تصفی فی اصول الفقہ میں لکھا ہے کہ ”منحول“ احیاء العلوم، کیمیائے سعادت، اور جواہر القرآن کے بعد کی تصنیف ہے، منحول اس وقت ہمارے پیش نظر ہے۔ اسکا طرز تحریر علانیہ شہادت دیتا ہے کہ وہ ابتدائی زمانے کی تصنیف ہے، خصوصاً امام ابو حنیفہ کی شان میں جو گستاخانہ ہرگز اس زمانے کی نہیں ہو سکتیں جب وہ تارک الدنیا اور صوفی ہو چکے تھے اور اس قسم کی طرز تحریر سے قطعی تو بہ کر چکے تھے۔ مکاتبات میں یہ بھی لکھا ہے کہ امام صاحب نے انکار کیا کہ میں نے امام ابو حنیفہ کی شان میں کبھی گستاخانہ الفاظ نہیں استعمال کیے۔ ایسے یا تو تسلیم کرنا چاہیے کہ اس قدر عبارت جو امام ابو حنیفہ کی تنقیص میں ہے الحاقی ہے۔ یا یہ قرار دینا چاہیے کہ جو کتاب امام غزالی نے شباب میں تصنیف کی تھی وہ منحول نہیں بلکہ اور کوئی کتاب تھی اور امام صاحب نے بعد کو اسکو اپنی تصنیفات سے خارج کر دیا تھا۔



سنجہ خود صاحب علم نہ تھا کہ بدگو یوں کی شکایتوں کا خود فیصلہ کر سکتا، جبہ دستار والوں نے جو کچھ کہا اسکو یقین آگیا اور امام غزالی کی حاضری کا حکم دیا۔ امام صاحب عہد کر چکے تھے کہ کسی بادشاہ کے دربار میں جائیں گے، اُدھر فرمان شاہی کا بھی لحاظ تھا، اسلئے مشہد رضا تک گئے اور وہاں ٹھہر کر سلطان کو زبان فارسی میں ایک مفصل خط لکھا، اس کے بعض فقرے جو مطلب سے تعلق رکھتے ہیں یہ ہیں۔

سلطان سنجہ کا  
امام صاحب  
کو طلب کرنا

امام صاحب  
کا خط

اپنی نسبت لکھتے ہیں، "بست سال در ایام سلطان شہید (یعنی ملک شاہ) روزگار گذشت و از وہ صفہان و بغداد اقبالہ اید، و چند بار میان سلطان امیر المومنین سول بود در کار ہا بزرگ، و در علوم دین نزدیک ہفتاد کتاب تصنیف کرد، پس دنیا را چنانکہ بود بدید و بجللی بیندخت، و مدتی در بیت المقدس مکہ قیام کرد، و بر مشہد ابراہیم خلیل اید عہد کرد کہ ہرگز پیش ہیچ سلطان نہ رود، و مال ہیچ سلطان نگیرد، و مناظرہ و تعصب نکند۔ و از وہ سالین فاکرد و امیر المومنین ہمہ سلطانان، و عاگوی رامعد و ردشتند۔ اکنون شنیدم کہ از مجلس عالی اشارتی رفتہ بحاضر آمدن فرمان اید مشہد رضا آدم و نگاہداشت عہد خلیل ایشکر گاہ نیامد۔"

اس خط کو پڑھ کر سلطان، امام صاحب کی زیارت کا مشتاق ہوا، اور دربار یوں سے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ رودر و باتیں کر کے اُنکے عقائد و خیالات سے واقف ہوں، مخالفین کو یہ حال معلوم ہوا تو ٹوٹے کہ کین بادشاہ پر امام صاحب کا جادو نہ چل جائے، اسلئے یہ کوشش شروع کی کہ امام صاحب لشکر گاہ تک آئیں لیکن دربار میں نہ جانے پائیں، بلکہ باہر ہی



مناظرہ کی مجلس قائم ہو، اور امام صاحب کو مناظرہ و مباحثہ میں زچ کیا جائے، طوس کے علما و فضلاء نے یہ خبر سنی تو لشکر گاہ میں پہنچے، اور مخالفین سے کہا کہ مدہم لوگ امام صاحب کے شاگرد ہیں، مسائل بحث طلب ہمارے سامنے پیش کیے جائیں۔ جب ہم عہدہ برائے ہو سکیں تو امام صاحب کو تکلیف دیجائے، تمہارا یہ رتبہ نہیں کہ امام صاحب کو مخاطب بنائیں۔ ان جھگڑوں کی وجہ سے سنجر نے یہی مصلحت سمجھی کہ امام صاحب کو سامنے بلا کر فیصلہ کر لیا جائے معین الملک کو جو وزیر عظم تھا، امام صاحب کی طلبی کا حکم دیا۔ امام صاحب ناچار لشکر گاہ میں آئے اور معین الملک سے ملے۔ معین الملک بڑی عزت و احترام کے ساتھ پیش آیا۔ اور ان کے ساتھ ساتھ سنجر کے دربار تک گیا، سنجر تعظیم کے لیے اٹھا، اور معانقہ کے بعد سریر شاہی پر جگہ دی، امام صاحب ہر چند بڑے بڑے دربار دیکھ چکے تھے، تاہم سنجر کے جاہ و جلال سے مرعوب ہوئے اور جسم پر عیشہ بڑ گیا، ایک قاری ساتھ تھا اس سے کہا کہ قرآن مجید کی کوئی آیت پڑھو، اس نے یہ آیت پڑھی اللیس اللہ بکاف عبدہ، یعنی کیا خدا اپنے بندہ کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس آیت کے اثر سے دل قوی ہو گیا۔ سنجر کی طرف خطاب کیا اور ایک طول طویل تقریر کی جو بعینہ اُن کے مکاتبات میں درج ہے۔

گفتگو کے خاتمہ پر کہا کہ مجھ کو دو باتیں کرنی ہیں۔

ایک کہ طوس کے لوگ پہلے ہی بد انتظامی اور ظلم کی وجہ سے تباہ تھے۔ اب ہوی اور قحط کی وجہ سے بالکل برباد ہو گئے، اُن پر رحم کرنا خدا تجھے بھی رحم کریگا۔ افسوس مسلمانوں کی گردنیں مصیبت و تکلیف سے ٹوٹی جاتی ہیں، اور تیرے گھوڑوں کی گردنیں طوع و قہار سے زریں با رہے۔

امام صاحب  
کا سنجر کے  
دربار میں جانا



دوسرے یہ کہ میں بارہ برس گوشہ نشین رہا، پھر فخر الملک نے یہاں آنے کے لیے اصرار کیا میں نے کہا یہ وہ وقت ہے کہ کوئی شخص ایک بات بھی سچ کہنی چاہے تو زمانے کا زمانہ اُسکا دشمن بن جاتا ہے۔ لیکن فخر الملک نے نہ مانا اور کہا کہ بادشاہ وقت نہایت عادل ہے اگر کوئی خلاف بات ہوگی تو میں سینہ سپر ہوں گا۔

میری نسبت جو یہ مشہور کیا جاتا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہ پر طعن کیے ہیں محض غلط ہے۔ امام ابو حنیفہ کی نسبت میرا وہی اعتقاد ہے جو میں نے کتاب احیاء العلوم میں لکھا ہے میں انکو فن فقہ میں انتخاب روزگار خیال کرتا ہوں۔

سنجہ امام رضا  
کی تقریر کا اثر

امام صاحب کی تقریر سنکر سنجہ نے کہا کہ آج عراق و خراسان کے تمام علما کا مجمع ہوتا تو سب لوگ آپ کے کلام سے مستفید ہوتے۔ تاہم یہ حالات آپ اپنے ہات سے قلمبند کیجیے تاکہ تمام ممالک میں مشترکے جائیں۔ جس سے لوگوں کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ میرا اعتقاد علما کی نسبت کیسا ہے۔ آپ کو درس کی خدمت ضرور قبول کرنی ہوگی۔ فخر الملک جس نے آپ کو نیشاپور کے قیام پر مجبور کیا تھا میرا ادنیٰ خادم تھا۔ میں حکم دوں گا کہ تمام علما سال میں ایک بار آپ کی خدمت میں حاضر ہوں اور اپنی مشکلات آپ سے حل کریں۔

دربار شاہی سے اٹھکر امام صاحب شہر دطوس میں آئے تمام شہر استقبال کو نکلا، اور لوگوں نے جشن عام کر کے امام صاحب زرو جو اہر تیار کیے، مخالفین اب بھی اپنی شرارت سے باز نہ آئے، امام صاحب کے پاس جا کر



اُن سے پوچھا کہ آپ مذہب میں کسکے مقلد ہیں، امام صاحب نے کہا، عقلیات میں عقل کا اور منقولات میں قرآن کا، ایہ میں سے میں کسی کا مقلد نہیں۔ مخالفین یہ سن کر اٹھ کھڑے ہوئے اور امام صاحب کے بعض تصنیفات (مشکوٰۃ الانوار و کیمیائے سعادت) پر اعتراضات لکھ کر بھیجے، امام صاحب نے نہایت تحقیق اور تفصیل کے ساتھ اُن اعتراضوں کا جواب لکھا۔ چنانچہ مکاتبات میں یہ جواب بعینہ منقول ہے۔

یہ فتنہ تو فرو ہو گیا لیکن امام صاحب کی شہرت و مقبولیت انکو چین سے بیٹھنے نہیں دیتی تھی۔ شہسہ ہجری میں سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب نظام الملک کے بیٹے احمد کو وزیر اعظم مقرر کر کے "قوام الدین نظام الملک صدر الاسلام" کا لقب دیا تو اسنے امام صاحب کو پھر بغداد میں بلا لیا تھا۔ بغداد کا نظامیہ تمام دنیا میں مسلمانوں کا علمی مرکز تسلیم ہو چکا تھا، اور نہایت دور دراز ملکوں سے لوگ تکمیل تعلیم کے لیے وہاں جاتے تھے۔ اس بنا پر ارکان سلطنت ہمیشہ یہ کوشش کرتے رہتے تھے کہ اسکی علمی حیثیت میں فرق نہ آنے پائے، امام غزالی نے جب نظامیہ کو چھوڑا تھا تو اپنے چھوٹے بھائی کو اپنا نائب مقرر کر گئے تھے۔ لیکن یہ ایک عارضی انتظام تھا۔ امام صاحب کی طرف سے مایوسی ہوئی تو مستقل انتظام کیا گیا۔ لیکن امام صاحب کے رتبہ کا شخص کہاں مل سکتا تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ نظامیہ کا وہ اثر نہ رہا۔ احمد جب سند وزارت پر متمکن ہوا تو سب سے پہلے اس مہم پر توجہ کی، خلیفہ بغداد کو خود بھی اسکا بہت خیال تھا۔



خراسان جسمین طوس واقع ہے، سلطان سنجر کے زیر حکومت تھا اور صدر الدین محمد بن فخر الملک بن نظام الملک، سنجر کا وزیر تھا۔ احمد نے صدر الدین کو ایک خط لکھا کہ امام غزالی کو نظامیہ بغداد کی مدرسہ کے لیے آمادہ کیا جائے۔ اسکے ساتھ امام صاحب کے نام کا بھی خط تھا کہ دونوں خط انکی خدمت میں ساتھ بھیجے جائیں۔  
خط کے جستہ جستہ فقرے درج ذیل ہیں۔

وزیر عظمیٰ کا خط

”پوشیدہ نیست کہ مدرسہ نظامیہ قدس الہدایا۔ مجدی بزرگ ست کہ خداوند شہید قدس الہد روحہ (نظام الملک) آن را ابتنا فرمودہ است در مقرر خلافت معظم، وجوار زعامت مقدس، چنان جائست کہ معدن علم دین، ومنبع فضل، وموضع تدریس، وماولے علماء، مقصد استفیان، وطلبہ علم ست۔ واگرچہ آثار خداوند شہید در جہان نشر است، اما بیچ اشمے بموضع ترازان نیست، بحکم مجاورت سرای عزیز مقدس نبوی (یعنی آستانہ خلافت) وما جہان باشند این خیر مخلص خواهد بود، واین منقبت مؤید، بر ما وجملہ اہل البیت فریضہ ست در تاسیس مبانی این مجد، مبالغہ نمودن۔“

اس خط سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ تمام لوگوں نے خلیفہ بغداد متناظر باسد سے التجا کی تھی کہ جس طرح ہو سکے، امام غزالی کو نظامیہ کے درس کے لیے بلایا جائے، چنانچہ وہ فہرست کر رہے ہیں۔

۱۔ ملک سلجوقی نے جب انتقال کیا تو تین بیٹے چھوٹے، برکیارق، محمد، سنجر، سنجر سے چھوٹا تھا، برکیارق اور محمد دونوں کو سلطنت کا دعویٰ تھا اسلئے ہمیشہ خانہ جنگیاں رہیں۔ برکیارق نے شہ ۶۹۱ ہجری میں وفات پائی، اسوقت سے محمد مستقل بادشاہ ہوا اور سنجر اسکا ولیعهد چنانچہ محمد جب تک زندہ رہا سنجر نے بالاستقلال حکومت کا دعویٰ نہیں کیا۔



ونیز از سرے عزیز مقدس نبوی (یعنی ایوان خلافت) ذرعت نمودند و تدبیر آنرا  
مبالغہ فرمودند۔ و این خطاب صادر شد تا صدر الدین بہ تحفظ این خیر خبر بخواجه اجل بن الدین  
حجۃ الاسلام، فرید الزمان، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی ادامہ السلام نہ گھر، از پنچہ  
او یگانہ جہان، و قد وہ عالم، و انگشت نما روزگار ست۔

اس فرمان پر دربار خلافت کے تمام ارکان کے دستخط ثبت تھے اور یہ ظاہر کیا گیا  
تھا کہ دو حاشیہ بوسان خلافت اور ارکان سلطنت سب امام صاحب کے قدم پر چم بڑا ہیں۔  
احمد بن نظام الملک نے خود امام صاحب کو جو خط لکھا اسکا حاصل یہ تھا کہ  
اگرچہ آپ جہان تشریف رکھیں گے وہی جگہ در سگاہ عام بنجائیگی، لیکن جس طرح  
آپ مقتدرے روزگار ہیں، آپ کا قیام گاہ بھی وہی شہر ہونا چاہیے جو تمام اسلام  
کام کرز اور قبلہ گاہ ہو تاکہ تمام دنیا کے ہر حصہ کے لوگ باسانی وہاں پہنچ سکیں، اور  
ایسا مقام صرف دار السلام بغداد ہی۔

امام صاحب نے ان خطوط و فرامین کے جواب میں ایک طویل طویل خط لکھا اور  
بغداد میں آنے کے متعدد عذر لکھے۔ ایک یہ کہ یہاں (یعنی طوس میں) اس وقت  
ڈیڑھ سو مستعد طلبہ مصروف تحصیل ہیں، جنکو بغداد جانے میں زحمت ہوگی۔ دوسرے  
یہ کہ جب میں پہلے بغداد میں تھا تو میرے اہل و عیال نہ تھے۔ اب بال بچوں کا جھگڑا  
ہو اور یہ لوگ ترک وطن کی زحمت نہیں اٹھا سکتے۔ تیسرے یہ کہ میں نے مقام خلیل میں  
عہد کیا ہے کہ کبھی مناظرہ و مباحثہ نہ کروں گا اور بغداد میں مباحثہ کے بغیر چارہ نہیں۔



اسکے سوا دربار خلافت میں سلام کرنے کے لیے حاضر ہونا ہوگا اور میں اسکو گوارا نہیں کر سکتا۔ سب بڑھکر یہ کہ میں مشاہرہ اور وظیفہ قبول نہیں کر سکتا، اور بغداد میں میری کوئی جایاد نہیں، غرض خلافت اور سلطنت کی طرف سے گو بہت کچھ کد ہوئی۔ لیکن امام صاحب نے صاف انکار کیا اور گوشہ عافیت سے باہر نہ نکلے۔

امام صاحب نے حدیث کا فن اتنا تحصیل میں نہیں سیکھا تھا۔ اب اسکی تکمیل کا خیال آیا۔ حافظ عمر بن ابی الحسن الرواسی ایک مشہور محدث تھے۔ وہ اتفاقاً طوس میں آئے امام صاحب نے انکو اپنے یہاں رہا اور ان سے صحیح بخاری و مسلم کی سند لی۔ حافظ ابن عساکر نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے صحیح بخاری، ابوالحسین حنفی سے پڑھی امام صاحب اخیر اخیر میں اگرچہ بالکل عابد متراض بن گئے تھے۔ اور شب و روز مجاہدات و ریاضات میں بسر کرتے تھے تاہم تصنیف و تالیف کا مشغلہ بالکل ترک نہ ہوا، اصول فقہ میں مستصفی جو انکی نہایت اعلیٰ درجہ کی تصنیف ہے سنہ ۳۵۷ ہجری کی تصنیف ہے جس سے ایک کس بعد امام صاحب نے انتقال کیا۔

## وفات

امام صاحب نے ۱۴۔ جمادی الآخرہ ۳۵۷ ہجری میں بمقام طابران انتقال کیا اور وہیں مدفون ہوئے۔ ابن جوزی نے انکے مرنے کا قصہ ان کے بھائی احمد غزالی کی روایت سے حسب ذیل لکھا ہے۔



”پیر کے دن امام صاحب صبح کے وقت بستر خواب سے اُٹھے۔ وضو کے  
 نماز پڑھی۔ پھر کفن منگوایا اور آنکھوں سے لگا کر کہا ”آقا کا حکم سر آنکھوں پر“ یہ کہہ  
 پانوں پھیلا دیے۔ لوگوں نے دیکھا تو دم نہ تھا۔

امام صاحب کے مرنے کا تمام اسلامی دنیا کو صدمہ ہوا۔ اکثر شعرا نے مرثیے  
 لکھے چند شعریہ ہیں۔

بکی علی حجة الاسلام حین ثوی تلك الرزية تستوی قوی جلدی مقی فاعظم مفقود فجعت به	من کل حی عظیم القدر اشرفه والطرف لتسهر والدمح تنزفه من لا نظیره فی الناس ینخالفه
---	--

## اولاد

امام صاحب نے اولاد ذکر نہیں چھوڑی۔ چند لڑکیاں تھیں جنہیں سے ایک  
 کا نام ست لمہنی تھا، ان کے اولاد کے سلسلہ کا پتہ دور تک چلتا ہے۔ فیومی نے  
 کتاب المصباح میں شیخ مجد الدین سے، امام صاحب کے لقب کی نسبت، ایک روایت  
 نقل کی ہے۔ شیخ مجد الدین چھٹی پشت میں ست لمہنی کی اولاد میں سے تھے اور  
 سلسلہ ہجری میں موجود تھے۔

## تلامذہ

امام صاحب کے شاگرد نہایت کثرت کے تھے۔ خود امام صاحب نے ایک خط میں

شرح احیاء بحوالہ ابن جوزی صفحہ ۱۲

امام صاحب  
شاگرد



ایک ہزار تعداد بیان کی ہے۔ انہیں سے بعض بڑے نامور گزے ہیں۔ محمد بن تو مرت  
 جسے اسپین میں خاندان تاشقین کو مٹا کر ایک نہایت عظیم الشان سلطنت کی بنیاد  
 ڈالی، امام صاحب ہی کا شاگرد تھا۔ علامہ ابو بکر عربی جو علمائے اندلس میں شہرت عام  
 رکھتے ہیں۔ امام صاحب ہی کے شاگرد تھے۔ اس موقع پر ہم ان کے چند ممتاز شاگردوں  
 کی ایک فہرست درج کرتے ہیں۔

نام	مختصر حال
قاضی ابونصر احمد ابن عبداللہ	۴۲۵ھ ہجری میں پیدا ہوئے اور ۵۲۵ھ ہجری میں وفات پائی طوس میں امام صاحب سے فقہ کی تکمیل کی۔
ابولفتح احمد بن علی	مدرسہ نظامیہ میں متعدد علوم کا درس دیتے تھے ۵۱۵ھ ہجری میں وفات پائی۔
ابومنصور محمد بن اسماعیل ابوسعید محمد بن اسعد	مشہور وعظ تھے حدیث سمعانی و بغوی سے پڑھی تھی۔ فقہ میں امام صاحب کے شاگرد تھے۔
ابوحامد محمد بن عبد الملک	فقہ امام صاحب سے پڑھی۔ حدیث میں حافظ حمیدی کے شاگرد تھے۔
ابوسعید محمد بن علی کردی	امام صاحب کی کتاب الجوامع کے راوی ہیں۔ ادب میں مقامات حریری کے مصنف کے شاگرد تھے۔
امام ابوسعید محمد بن یحییٰ	مشہور عالم ہیں۔ امام صاحب کی کتاب البیضا کی شرح اول



نام	مختصر حال
نیشاپوری۔	انھین نے لکھی۔
ابوطاہر امام ابراہیم۔	امام صاحب نے ایک خط میں لکھا ہے کہ میرے شاگردوں میں یہ ہے
	ممتاز ہیں، شام وغیرہ کے سفر میں یہ امام صاحب کے ہمراہ تھے۔
	امام اکبرؑ بھی پڑھاتھا۔ ۱۳۵۰ھ ہجری میں شہید ہوئے۔
ابوفتح نصر بن محمد آذری۔	فن تصوف امام صاحب سے سیکھتا تھا۔
ابواحسن سعد الخیر بن	مشہور محدث اور سیاح تھے۔ سمعانی اور ابن الجوزی نے حدیث میں
محمد البلسینی۔	انکی شاگردی کی۔ ۵۴۰ھ ہجری میں وفات پائی۔ امام صاحب فقہ پڑھی تھی
ابوطالب عبد الکریم ازری۔	انکو احیاء العلوم بر زبان یاد تھی۔ ۵۴۰ھ ہجری میں وفات پائی۔
ابونصور سعید بن محمد۔	یہ اس تہ کے شخص تھے کہ نظامیہ کے مدرس مقرر ہوئے۔
ابواحسن علی بن محمد جوینی صوفی۔	طوس میں امام صاحب سے فقہ پڑھی۔
ابواحسن علی بن مطہر دینوری۔	امام صاحب کے نامور شاگردوں میں تھے حافظ ابن عساکر محدث نے
	انکی شاگردی کی۔ ۵۳۰ھ ہجری میں وفات پائی۔
ابواحسن علی بن مسلم	بڑے نامور شخص ہیں۔ دمشق میں امام صاحب سے تحصیل کی حافظ
جمال الاسلام	ابن عساکر وغیرہ انکے شاگرد ہیں۔
ان بزرگوں کے سوا اور بہت سے شاگرد تھے۔ جنکے نام کی تفصیل کی ضرورت نہیں۔	
۱۵ یہ فہرست شرح احیاء سے لی گئی ہے	



## حصہ دوم

### تصنیفات

تصنیفات کے لحاظ سے امام صاحب کی حالت نہایت حیرت انگیز ہے انھوں نے کل ۵۴-۵۵ برس کی عمر پائی۔ تقریباً بیس برس کی عمر سے تصنیفات کا مشغلہ شروع ہوا، دس گیارہ برس صحرا نوردی اور باد یہ سپائی میں گزے۔ درس و تدریس کا شغل ہمیشہ قائم رہا اور کبھی کسی زمانے میں شاگردوں کی تعداد ڈیڑھ سو سے کم نہیں رہی۔ فقر و تصوف کے مشغلے جدا۔ دور دور سے جو فتاویٰ آتے تھے انکا جواب لکھنا الگ۔ با اینہم سیکڑوں کتابیں تصنیف کیں جن میں سے بعض بعض کئی کئی جلدیں ہیں اور گونا گون مضامین پر ہیں اور جو تصنیف ہے اپنے باب میں بے نظیر تصنیفات ہے سچ ہے۔ عین سعادت بزور بازو نیست۔

میں سب سے پہلے انکی تصنیفات کی ایک اجمالی فہرست بترتیب حروف تہجی

لکھتا ہوں۔ جو طبقات سبکی اور شرح احیاء اور کشف لظنون سے ماخوذ ہے پھر خاص خاص کتابوں کے کیسے در مفصل حالات لکھوں گا۔



**حرف الف** - احياء العلوم - الملاءمة  
مشكل الاحياء - اربعين - الاسماء الحسنی  
الاقتصاد في الاعتقاد - انجم العوام - اسرار  
معاملات الدين - اسرار الانوار الانسية بالآيات  
المتلوة - اخلاق الابرار ونجاة من الاشرار  
اسرار اتباع السنة - اسرار الحروف والكلمات  
ايها الولد -

**حرف ب** - بداية الهداية ورمو غطت  
بسيط ورفق - بيان القولين للشافعي بيان  
فضائح الاباحية - بدائع الصنع -  
**حرف ت** - تنبيه الغافلين تلميح المبين  
تهافت الفلاسفة - تعليقه في فروع المذهب  
تحصيل المآخذ تحصيل الادلة - تفرقة بين الاسلام  
والزندقة -

**حرف ج** - جواهر القرآن -

**حرف ح** - حجة الحق - حقيقة الروح -

**حرف خ** - خلاصة الرسائل الى علم المسائل

في المذهب - اختصار المختصر للمزني وهو واحد  
الكتب المشهورة -

**حرف ر** - الرسالة القدسية -

**حرف س** - السرايون رتب فيه آيات  
القرآن على اسلوب غريب -

**حرف ش** - شرح دايره علي بن ابی طالب  
لمسألة بجنة الاسماء - شفاء العليل في مسألة العليل -

**حرف ع** - عقيدة لمصباح - عجائب صنع  
عقود المختصر هو تلخيص المختصر للجويني -

**حرف غ** - غاية لغور في مسائل الدور في

مسألة لطلاق - غور الدور - الفه بفردوسه

**حرف ف** - فتاوى مشتملة على مائة وتسعين مسألة

الفكرة ولعبرة - فوائح السور - الفرق بين لصالح

وغير الصالح -

**حرف ق** - القانون الكلي - قانون الرسول

القرية الى الله - لقسطنس المستقيم - قواعد لعقائد

لقول الجليل في الرد على من غير الانجيل -



حرف ک۔ کیمیائی سعادت کیمیائی سعادت مختصر کشف علوم الآخرة۔ کنز العدة۔ حرف ل۔ الباب المنتحل فی علم الجدل۔ حرف مہم المستصفی فی اصول الفقہ۔ منحول ماخذ فی الخلافات بین الحنفیۃ و الشافعیۃ۔ لمباد والغایات۔ الجائز الغزالیۃ۔ مقاصد لفظ المنقذ من الضلال۔ معیار النظر۔ معیار العلم فی المنطق۔ محاکم النظر۔ مشکوٰۃ الانوار۔	مستطری فی الرد علی الباطنیۃ۔ میزان العمل۔ مواہم الباطنیۃ۔ المنہج الاعلیٰ معراج المسالین لمکنون فی الاصول۔ مسلم السلاطین۔ مفصل الخلفاء فی اصول القیاس۔ منہاج العابدین۔ قبل مع آخر تالیفات۔ المعارف العقلیۃ۔ حرف ن۔ نصیحة الملوك فارسی۔ حرف واو۔ وجیز۔ وسیط۔ حرف ی۔ یاقوت التاویل فی التفسیر جلد
---	---

## مضامین کے لحاظ سے تصنیفات کی تقسیم

(مشہور تصنیفات مراد ہیں)

فقہ۔ وسیط۔ بسیط۔ وجیز۔ بیان القولین للشافعی۔ تعلیقہ فی فروع المذہب۔  
خلاصۃ الرسائل۔ مختصر المختصر۔ غایۃ الغور۔ مجموعہ فتاویٰ۔  
اصول فقہ۔ تحصیل الماخذ۔ شفاء العلیل۔ منتحل فی علم الجدل۔ منحول۔ مستصفی  
ماخذ فی الخلافات۔ مفصل الخلاف فی اصول القیاس۔  
منطق۔ معیار العلم۔ محاکم النظر۔ میزان العمل۔ (یہ کتابیں یورپ میں موجود ہیں)

۱۔ کشف الظنون میں لکھا ہے کہ مختصر سی کتاب ہے اور پانچ بابوں میں ہے یعنی۔ منطق۔ کلام۔ قول۔ کتابت۔ فرض۔

مضامین کے  
لحاظ سے تصنیفات  
کی تقسیم



فلسفہ - مقاصد الفلاسفہ - (یورپ میں اسکا نسخہ موجود ہے)  
 کلام - تہافتہ الفلاسفہ - الجام العوام - اقتصاد - مستظہری - فضائح الاباحیہ  
 حقیقۃ الروح - فسطاس المستقیم - القول بحیل فی الرد علی من غیر الانجیل - مواہم الباطنیۃ  
 تفرقہ بین الاسلام والزندقہ - الرسالۃ القدسیۃ -  
 تصوف و اخلاق - احیاء العلوم - کیمیای سعادت - المقصد الاقصی -  
 اخلاق الابرار - جواب القرآن - جواب القدس فی حقیقۃ النفس - مشکوۃ الابرار - منہاج  
 العابدین - معراج السالکین - نصیحتہ الملوک - ایما الولد - بدایۃ الہدایہ - مشکوۃ الانوار  
 فی لطایف الاختیار -

### مباحث فی تصنیفات

امام صاحب کے نام سے جو تصنیفات مشہور ہیں۔ انہیں بعض ایسے بھی  
 ہیں جنکی نسبت بعض بزرگوں کا بیان ہے کہ حقیقت وہ امام صاحب کی تصنیف  
 نہیں، اس قسم کی چار کتابیں ہیں۔ منحول مضمون علی غیر اہلہ۔ کتاب النفخ والتسویہ بر العالین  
 چنانچہ ہم ہر ایک کے متعلق تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

منحول۔ یہ کتاب اصول فقہ میں ہے۔ کشف الظنون میں اسکو ردابی حنیفہ کے  
 نام سے لکھا ہے۔ اور قلاید العقیان کے مصنف کا قول نقل کیا ہے کہ ”وہ امام غزالی کی نہیں  
 بلکہ محمود معزلی کی تصنیف ہے“ شمس الایہ کردری نے اس کتاب کا رد بھی لکھا ہے، اس  
 کتاب میں امام ابو حنیفہ پر نہایت سختی سے حروف گیری کی ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ ”امام ابو حنیفہ کے



مسائل فی صدی ۹۰ غلط ہیں، چونکہ امام صاحب نے احیاء العلوم میں امام ابوحنیفہ کی نہایت مدح کی ہے۔ اس کے علاوہ ائمہ دین کو برا کہنا۔ امام صاحب کی شان سے یوں بھی بعید ہے اس لیے یہ خیال کیا گیا کہ وہ امام غزالی کی تصنیف نہیں ہو سکتی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ صرف اس دلیل کی بنا پر یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔ اولاً تو رجال و تاریخ کی تمام کتابوں میں وہ امام صاحب ہی کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ ثانیاً امام صاحب کے ابتدائی حالات جسے غور سے پڑھے ہیں۔ وہ سمجھ سکتا ہے کہ ابتدا میں امام صاحب کا مزاج کس قدر مجاہدہ پسند اور زکمتہ چین واقع ہوا تھا۔ محدث عبدالغافر فارسی نے امام صاحب کو دو دنوں زمانوں میں دیکھا تھا۔ اُن کا بیان ہے کہ امام صاحب ابتدا میں نہایت جاہ پسند۔ خود پرست۔ اور مغرور تھے۔ لیکن اخیر میں اُن کی حالت بالکل بدل گئی اور وہ کچھ سے کچھ ہو گئے۔ منقول اسی ابتدائی زمانے کی تصنیف ہوگی ہم نے اس کتاب کو دیکھا ہے۔ خود اس کی طرز عبارت بتاتی ہے کہ وہ نشہ شباب کے زمانے کی تصنیف ہے۔

مضنون بہ علی غیر اہلہ۔ اس کتاب کی نسبت محدث ابن الصلاح اور علامہ

ابن ابی کاد دعویٰ ہے کہ امام صاحب کی تصنیف نہیں ہو سکتی۔ دلیل یہ ہے کہ اس کتاب کا مصنف قدم عالم انکار علم جزئیات۔ اور نفی صفات۔ کا قائل ہے، اور انہیں سے ہر عقیدہ کفر کا مستوجب ہے، اس بحث کے تصفیہ کے لیے ہم کو اثبات۔ و نفی دونوں جانب کی



شہادتوں کا موازنہ کرنا چاہیے۔

رجال کی حسبِ مستند کتاتابین۔ سب میں اس کتاب کو امام صاحب کی تصنیفات میں شمار کیا ہے اس سے بڑھ کر یہ کہ خود امام صاحب نے جوابہ القرآن میں جو انکی مسئلہ تصنیف ہے اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔

نفی کی جانب۔ صرف یہ قیاس ہے کہ اسمین بعض مسائل ایسے مذکور ہیں جو علامہ ابن الصلاح و ابن السبکی کے نزدیک، موجب کفر ہیں۔ اگر انکار کے لیے صرف اس قدر قرینہ کافی ہو سکتا ہے تو احیاء العلوم میں بہت سی ایسی باتیں مذکور ہیں جو بعضوں کے نزدیک کفر کے مستوجب ہیں۔ مثلاً یہ مسئلہ کہ "موجودہ عالم سے بہتر پیدا کرنا ممکن نہیں ہے" بہت سے ائمہ حدیث کے نزدیک صاف کفر ہے اور اسی بنا پر بہت سے لوگوں نے امام صاحب کی تکفیر کی لیکن احیاء العلوم میں یہ مسئلہ نہایت تصریح سے مذکور ہے چنانچہ علامہ شعرانی نے خاص اس مسئلہ پر ایک کتاب لکھی جس کا نام الاجوبۃ المرصیۃ عن ائمة الفقہاء والصفویۃ ہے۔

اس کے علاوہ جن مسائل کو موجب کفر قرار دیا ہے۔ وہ جس حیثیت سے موجب کفر ہیں اس کا کوئی قائل نہیں۔ اور جس کے لوگ قائل ہیں وہ موجب کفر نہیں مثلاً صفات کا جو لوگ انکار کرتے ہیں اس کے یہ معنی نہیں قرار دیتے کہ خدا۔ بصیر و علیم و سمیع نہیں ہے بلکہ یہ معنی مراد لیتے ہیں کہ خدا کی ذات ہی بصیر و علیم و سمیع کے لیے کافی ہیں یہ صفات



ذات سے علیحدہ نہیں ہیں جیسا کہ انسان اور حیوانات میں ہیں۔ اس طرح کے انکار  
صفات کو کون کفر کہہ سکتا ہے۔ اسی طرح قدیم عالم اور نفی علم جزئیات کا مسئلہ ہے۔

لطف یہ کہ یہ مسائل مضمون بہ علی غیر الہ میں سرے سے مذکور ہی نہیں۔

علامہ ابن الصلاح و ابن لیسکی نے معلوم نہیں کن الفاظ سے یہ مسائل مستنبط کیے یہ  
کتاب عام طور پر شائع ہو چکی ہے اور ہر شخص خود دیکھ کر اس کا فیصلہ کر سکتا ہے۔

کتاب النفخ والنسویۃ۔ شرح احوال العلوم میں علامہ مرتضیٰ حسینی نے  
اس کتاب کو جعلی قرار دیا ہے۔ لیکن کسی قسم کی کوئی دلیل نہیں پیش کی۔ نہ کسی شخص  
کا قول اسکی تائید میں نقل کیا۔

سر العالمین۔ ہمارے نزدیک کتاب بے شبہ جعلی ہے۔ اسکی طرز عبارت  
اور انداز تحریر۔ امام صاحب کے طریقہ تحریر سے بالکل الگ ہے۔ جعلی بنانے والے نے  
ایک چالاکی یہ کی ہے کہ جابجا امام احرارین کی اُستادی کا ذکر کیا ہے اور اپنی دانست  
میں اس کتاب کے اصلی ثابت کرنے کی یہ بڑی تدبیر خیال کی۔ لیکن صرف یہی امر  
کتاب کے جعلی ہونے کی کافی دلیل ہے۔ امام صاحب کی یہ خاص عادت ہے کہ وہ اپنے  
اساتذہ اور شیوخ کا ذکر مطلق نہیں کرتے انکی تصنیفات میں بہت سے ایسے موقع  
ہیں جہاں اُستاد یا شیخ کا ذکر کرنا ضرور تھا۔ لیکن وہ بالکل پہلو بچا جاتے ہیں۔ اور تصریح  
کا کیا ذکر۔ کناایتک نہیں کرتے۔ منقذ من الضلال میں نہایت ضروری موقع پر صرف



اس قدر کہ لکھ رہے کہ شیوخ سے جس طرح میں نے تعلیم پائی تھی اس کے مطابق مراقبہ و مجاہدہ میں مشغول ہوا۔

## تصنیفات پر مختلف حیثیتوں میں بحث

(۱) علامہ نووی نے بستان میں ایک مستند شخص سے نقل کیا ہے کہ میں امام غزالی کی تصنیفات اور انکی عمر کا حساب لگایا تو روزانہ اوسط چار کراہ پڑا، کراہ چار صفحوں کا ہوتا ہے۔ اس حساب سے ۱۶ صفحے روزانہ ہوئے۔ اور یہ مقدار امام حنا کے اور مشاغل کے ساتھ درحقیقت حیرت انگیز ہے۔ علامہ طبری و ابن جوزی سیوطی کی تصنیفات کا روزانہ اوسط اس سے بھی زیادہ ہے۔ لیکن ان بزرگوں کی تصنیفات میں منقولات کا حصہ بہت ہے جس میں وہ جز کے جز دوسروں کی عبارتیں نقل کرتے چلے جاتے ہیں۔

(۲) جن علوم میں امام صاحب کے تصنیفات ہیں وہ فقہ۔ کلام۔ اخلاق اور تصوف ہیں۔ ایک کتاب تورات و انجیل کی تحریف کے ثبوت میں ہے اس میں استدلال کا وہی طریقہ ہے جو آجکل مسلمان مصنفین کا طرز ہے۔ میں نے یہ کتاب قسطنطنیہ کے کتب خانہ ایاصوفیہ میں دیکھی تھی۔ اس کتاب سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب تورات و انجیل سے بھی کافی واقفیت رکھتے تھے فقہ۔ و کلام۔ و تصوف میں انکی تصنیفات اسلام کے علمی ترقی کے بیش بہا نمونے ہیں۔ ایسے ان پر ہم الگ مفصل ریویو لکھیں گے۔

فن تفسیر کو انھوں نے غالباً ہاتھ نہیں لگایا۔ یا قوت التاویل جو ان کی



تصنیفات میں شمار کی جاتی ہے اور جسکی ضخامت ۴۰ جلدوں کی بیان کی جاتی ہے ہماری تحقیقات کی رو سے ایک فرضی نام ہے۔

(۳) ان تصنیفات کو خود امام صاحب کے زمانے میں اور انکے بعد جو مقبولیت

عام حاصل ہوئی وہ نہایت تعجب انگیز ہے۔ محدث زین الدین عراقی کا قول ہے کہ "امام غزالی کی احیاء العلوم اسلام کی اعلیٰ ترین تصنیفات سے ہے" عبدالغافر فارسی جو امام صاحب کے ہم عصر اور امام احرار میں کے شاگرد تھے انکا بیان ہے کہ "احیاء العلوم کے مثل کوئی کتاب اس سے پہلے نہیں لکھی گئی" امام نووی شارح صحیح مسلم لکھتے ہیں کہ "احیاء العلوم قرآن مجید کے لگ بھگ ہے" شیخ ابو محمد کازرونی کا دعویٰ تھا کہ "اگر دنیا کے تمام علوم مٹا دیے جائیں تو احیاء العلوم سے میں سب کو دوبارہ زندہ کر دوں گا" شیخ عبدالعزیز روس کو جو بہت بڑے مشہور صوفی گزے ہیں، احیاء العلوم قریب قریب پوری حفظ تھی۔ شیخ علی نے ۲۵ دفعہ اول سے آخر تک احیاء العلوم کو پڑھا اور ہر دفعہ ختم کے بعد، فقر اور طلبا کی عام دعوت کرتے تھے۔

تعجب یہ ہے کہ تصوف و سلوک میں جو لوگ خود امام غزالی کے ہم عصر تھے وہ انکی تصنیفات کو الہامی تصنیف سمجھتے تھے۔ قطب شاذلی مشہور صوفی گزے ہیں ایک دن وہ احیاء العلوم ہاتھ میں لیے ہوئے نکلے اور لوگوں سے کہا جانتے ہو یہ کیا کتاب ہے یہ کہہ کر اپنے اعضا پر کوڑوں کے نشان دکھائے اور کہا کہ پہلے میں اس

۱۵ یہ تمام روایتیں تعریف الاحیاء بفضل اہل الاحیاء میں نقل کی ہیں۔



کتاب کا منکر تھا۔ آج شب کو امام غزالی نے مجھ کو خواب میں آنحضرت کے دربار میں پیش کیا اور اس جرم کی سزا میں مجھ کو کوٹے لگائے گئے۔ شیخ محی الدین اکبر کو زمانہ جانتا ہے وہ جیسا علما کو کعبہ کے سامنے بیٹھ کر پڑھا کرتے تھے۔

امام صاحب کی تصنیفات کی مقبولیت کی بڑی دلیل یہ ہے کہ علما اور مصنفین نے جس قدر ان کے ساتھ اعتنا کیا بہت کم تصنیفات کے ساتھ کیا ہوگا۔ فقہ میں چاروں تصنیفات یعنی بسیط۔ وسیط۔ وجیز۔ وسائل۔ فقہ شافعی کے چار ارکان ہیں۔ وجیز ابجمل مصر میں نہایت اہتمام سے چھاپی گئی ہے۔ اس کتاب کی سب سے پہلے امام فخر الدین رازی نے شرح لکھی پھر قاضی سراج الدین محمود رموی المتوفی ۷۸۲ھ۔ عماد الدین۔ ابو حامد محمد بن یونس اربلی

ابو الفتوح اسعد بن محمود عجمی۔ امام ابوالقاسم عبدالکریم بن محمد قزوینی۔ رافعی۔ وغیرہ نے مسودہ شرحیں لکھیں۔ شرح احياء میں ان شرحوں کی تعداد ستر کے قریب بیان کی ہے۔ امام ابوالمقن نے ان احادیث کی تخریج میں جو وجیز میں مذکور ہیں۔ ایک ضخیم کتاب سات جلدوں میں لکھی جس کا نام البدر المنیر ہے۔ اس کتاب کے خلاصے حافظ ابن حجر۔ بدر بن جماعة۔ بدر زکشی۔ شہاب بوصیری۔ سیوطی وغیرہ نے لکھے۔ ان کے سوا اور بہت سے علما و فضلاء اس پر شرح اور حاشیے لکھے جن کے نام کشف لظنون میں تفصیل مذکور ہیں۔

اسی طرح الوسیط پر جس کو کشف لظنون میں الرسائل کے نام سے لکھا ہے نہایت کثرت سے شرح اور حاشیے لکھے گئے۔ سب سے پہلے محی الدین جو شانی نے ۱۶ جلدوں میں **۱** شرح احياء صفحہ ۲۔

تصنیفات  
کے ساتھ علما  
کا اعتنا



شرح لکھی۔ پھر شیخ نجم الدین احمد بن علی المعروف بابن الرفعہ المتوفی ۶۱۰ھ ہجری نے ۶۰ جلدوں  
 میں شرح لکھی جس کا نام مطلب لکھا۔ ابو العباس احمد قزوینی المتوفی ۷۷۷ھ ہجری نے بھی کئی  
 جلدوں میں ایک شرح لکھی جس کا نام البحر المحیط ہے۔ ان کے علاوہ ظہیر الدین جعفر بن یحییٰ  
 المتوفی ۶۸۲ھ ہجری و محمد بن عبد الحاکم و شیخ غزالہ بن عمر بن احمد المتوفی ۷۷۷ھ ہجری و  
 ابو الفتح سعید بن محمود عجل المتوفی ۷۸۷ھ ہجری و ابن ابی الدم المتوفی ۷۸۷ھ ہجری و ابن  
 صلاح المتوفی ۷۸۳ھ ہجری و ابو الفضل محمد بن محمد القزوينی و ابن الاستاد کمال الدین احمد  
 ابن عبد اللہ الجلی المتوفی ۸۱۷ھ ہجری و یحییٰ بن ابی الخیر الیمینی المتوفی ۸۵۸ھ ہجری و عماد الدین  
 عبد الرحمن بن علی القاضی المتوفی ۸۷۷ھ ہجری وغیرہ نے اس کتاب پر حاشیے اور شرحیں  
 لکھیں۔ ابن ملقن شافعی نے اس کی حدیثوں کی تخریج کی جس کا نام تذکرۃ الاخبار  
 بانی البسیط من الاخبار ہے۔

۱۰ تفصیل کشف الظنون ذکر مسائل فی الفروع سے ماخوذ ہے۔



## امام صاحب کی تصنیفات اور یورپ

یہ عجیب بات ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات کے ساتھ جو اعتنا یورپ نے کیا خود مسلمانوں نے نہیں کیا۔ بے شبہ مسلمانوں نے امام صاحب کی اکثر تصنیفات محفوظ رکھیں، اور ان پر شرح و حواشی لکھے، لیکن یہ التفات اور قدر دانی صرف ان تصنیفات کے ساتھ محدود رہی جو فقہ - اصول فقہ اور تصوف و اخلاق کے متعلق تھیں، عقلیات میں جو انکی معرکہ آرا تصنیفات ہیں اور جہان آکر انکا اصلی جوہر کھلتا ہے، انکو کسی نے انکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھا بلکہ اس قسم کی کتابوں کو ہمارے علما انکی طرف منسوب بھی نہیں ہونے دیتے اور یہی وجہ ہے کہ اسلامی کتب خانوں میں ان تصنیفات کا بہت کم پتہ چلتا ہے۔ اس قسم کی ایک تصنیف مضمون بہ علی غیر الہ ہے جس پر آگے چل کر ہم ریویو لکھیں گے اسکی نسبت علامہ ابن السبکی لکھتے ہیں معاذ اللہ ان یكون له ثلثه خدائکے کہ یہ کتاب، امام صاحب کی ہو۔ عقلیات پر ختم نہیں جس تصنیف میں اجتہاد اور آزادی کے کام لیا گیا وہ مقبول عام نہوسکی، منجول جو اصول فقہ میں امام صاحب کی پہلی تصنیف ہے ہماری نظر سے گزری ہے۔ بڑے معرکہ کی تصنیف ہے اور چونکہ آغاز شباب کی ہے امام صاحب اس میں کسی امام یا مجتہد کے پابند نہیں، بلکہ جو کچھ کہتے ہیں نہایت بیباکی اور آزادی سے کہتے ہیں۔ صرف اس عیب کی وجہ سے یہ کتاب علما کی نظر سے گر گئی یہاں تک



کہ شمس الایمہ کردری اسکو محمود معزلی کی تصنیف بتاتے ہیں اور ابن حجر مکی انخیرات الحسان میں اسی خیال کی تائید کرتے ہیں، احیاء العلوم میں بھی یہ چنگاریاں دہی پڑی تھیں اسلئے اکثر علما نے اسکے جلائے کا حکم دیا اور اسکی تعمیل بھی کی گئی۔

برخلاف اسکے یورپ نے انھیں کتابوں کو بڑے اہتمام سے محفوظ رکھا جن میں امام صاحب نے فلسفہ اور شریعت کے اصول میں باہم تطبیق دی تھی، یا جنہیں عقلیات کے مسائل کو اپنے خاص پیرائے میں ادا کیا تھا۔

امام صاحب نے یونانی فلسفہ کے مسائل نہایت ترتیب اور عمدگی کے ساتھ ایک کتاب میں لکھے تھے جسکا نام مقاصد الفلاسفہ رکھا تھا۔ اس کتاب کا اسلامی ممالک میں آج پتہ نہیں چلتا لیکن اسپین کے شاہی کتب خانے میں اسکا نسخہ موجود ہے۔ مسلمانوں نے تو اس کتاب کو نظر انداز کر دیا لیکن یورپ میں اسکا عبرانی زبان میں ترجمہ بھی ہوا چنانچہ یہ ترجمہ فرانس کے کتب خانے میں آج بھی موجود ہے۔ بارہویں صدی میں اس کتاب کا ترجمہ لاطین زبان میں ڈومینک گوندی سالیو

DOMINOUEGUNUISALVI نے کیا اور وہ ۱۵۷۱ء عیسوی میں بمقام ونس چھاپا گیا۔ اصل عربی کتاب کے چند صفحے یورپ میں آجکل چھاپے گئے ہیں اور میری نظر سے گزے ہیں۔ اسپین صرف منطق کے ابتدائی مسائل ہیں لیکن جس وضاحت اور اختصائے کے ساتھ ان مسائل کو لکھا ہے۔ کسی مصنف نے آج تک نہیں لکھا۔



ایک دوسری کتاب میں جس کا نام المنقذ من الضلال ہے، امام صاحب نے اپنے خیالات مذہبی کے تغیرات، اور نبوت کی حقیقت لکھی ہے۔ یہ کتاب بھی مسلمانوں میں قدر کی نگاہ سے نہیں دیکھی گئی، لیکن، یورپ نے اس کی بڑی قدر دانی کی۔ فرانس میں اس کا ترجمہ مع اصل عربی کے چھاپا گیا۔ اور مانیو پالیا *M. PALLIA* اور مانیو شمبولڈر *M. SCHMOELDEERS* نے اپنے اس مضمون میں جو فلسفہ عرب پر ہے، اس کے مشکل مقامات کی تشریح کی۔

تحافت الفلاسفہ میں امام صاحب نے یونانی فلسفہ کے مسائل باطل کیے ہیں۔ اس کتاب کا عبرانی زبان میں ترجمہ ہوا چنانچہ اس کا نسخہ شاہی کتب خانہ فرانس میں موجود ہے، مانیو شمبولڈر *M. SCHMOELDEERS* اور مانیو مونک *MUNK* نے اس کتاب کے مضامین پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔

منطق میں ایک اور کتاب امام صاحب کی ہے جس کا نام میزان العمل ہے، اسلامی ممالک میں یہ کتاب بالکل نایاب ہے، لیکن یورپ میں اس کے ساتھ یہ عتنا کیا گیا کہ اس کا عبرانی ترجمہ جو ایک یہودی سخی بہ ابراہیم حصداہی نے کیا تھا، مانیو گولڈنٹال *M. GOL DENTHAL* نے لیزنگ میں ۱۸۳۹ء میں چھاپا۔

احیاء العلوم کے مشکل مقامات پر مانیو ہٹیزگ *M. HITZIG* نے حاشیے لکھے۔ اصل احیاء العلوم کا عمدہ نسخہ کتب خانہ برن *BERNE* میں موجود ہے۔

دیکھو پرمیسر مونک کی کتاب *MELANGES DE PHILOSOPHIE JUIV ET ARABE P.S. MUNK* از صفحہ ۶۶ تا ۸۲ تذکرہ غزالی



## امام صاحب کے اشعار

امام صاحب کے زمانے میں سلجوقیوں کی بدولت۔ فارسی شاعری اوج شباب پر پہنچ گئی تھی، اور شاعری کا مذاق، قوم کے رگ و پڑ میں سرایت کر گیا تھا، امام صاحب اگرچہ شاعر نہ تھے لیکن چونکہ زمانے کا اقتضا اور لطیف طبیعت، دونوں باتیں جمع ہو گئی تھیں، چپ بھی نہیں ہ سکتے تھے، اس زمانے میں شاعری کے انواع میں سے دواصنفت نے نہایت ترقی کی تھی۔ قصیدہ، اور رباعی، لیکن قصیدہ مدح اور خوشامد کے لیے مخصوص ہو گیا تھا اور اسوجہ سے وہ امام صاحب کے شایان شان نہ تھا، البتہ رباعی ان کے مذاق کے بالکل موافق تھی۔ حضرت سلطان ابوسعید ابوالخیر، اور عمرو خیام نے رباعی ہی کو حقائق و معارف کے اظہار کا ذریعہ قرار دیا تھا۔ عمرو خیام، خود امام صاحب کا معاصر تھا اور اسی دربار سے تعلق رکھتا تھا جس سے امام صاحب وابستہ تھے۔ ان اسباب کے امام صاحب کبھی کبھی کچھ کہتے تھے تو رباعی ہی کہتے تھے چنانچہ انکی چند رباعیاں ہم تذکرہ مجمع الفصحا اور روایات ابجانات سے نقل کرتے ہیں۔

رباعیان

اے کان بقادر چہ بقائے، کہ نہ	درجائے نہ۔ کدام جائے، کہ نہ
امی ذات تو از ذات و جہت مستغنی	آخر تو کجائے و کجائے، کہ نہ

۱۔ ایران کی ایک نئی تصنیف، جو ابن خلکان کی طرز پر لکھی گئی،



کس آپسچ دہ قنارہ نشد	وزیرت در ہیچ کس آگاہ نشد
ہر کس سر قیاس خیال گفتند	معلوم نگشت قصہ کوتاہ نشد

اس باعی بن امام صاحب نے جو خیال ادا کیا ہے اگرچہ سقراط کے اس قول سے ملخوذ ہے مگر معلوم شد کہ ہیچ معلوم نشد + لیکن یہ خیال کچھ ایسا حکیمانہ خیال ہے کہ تمام حکما کی زبان سے بے اختیار نکل پڑا ہے۔  
فارابی کہتا ہے۔

اسرار وجود خام و نا پختہ بماند	وان گوہر پس شریف ناسفتہ بماند
ہر کس سر قیاس چیزی گفتند	وان نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

بوعلی سینا نے اسکو یوں ادا کیا ہے۔

دل گرچہ درین بادہ بسیار شتافت	یکمے نہ نسبت موی شگافت
اندروں او ہزار خورشید بتافت	خسری کمال ذرہ راہ نیافت

امام صاحب کی باعی فارابی سے گو کم درجہ پر ہے لیکن بوعلی سینا کی رباعی سے زیادہ لطیف اور صاف ہے۔

امام صاحب کی ایک اور رباعی ہے جس میں یہ خیال ادا کیا گیا ہے کہ اربابِ ظاہر کے یہاں حقائق کا پتہ نہیں مل سکتا فرماتے ہیں۔

بہجام نمائے سر خم کردیم	وز آبِ خرابات تیمم کردیم
-------------------------	--------------------------



شاید کہ درین مسیکہ ہا دریا بیم | آن یار کہ در صومعہا کم کر دیم

ضبط عشق کو ایک قطعہ میں یوں ادا کیا ہے۔

قطعہ

گفتم دلا تو چندین بر خوشیتن چہی | با یک طبیب محرم این از در میان نہ  
گفتا کہ ہم طیبے فرمودہ است ماہن | گر مہر یار داری صد مہر بر زبان نہ

یہ عجیب حیرت انگیز بات ہے کہ امام صاحب کا فارسی زبان میں جس قدر کلام ہے  
حقائق و معارف سے پُر ہے اور اُن کی عظمت و شان کے مناسب ہے، لیکن عربی اشعار  
جو تذکروں میں منقول ہیں۔ نہایت عامیانه ہیں۔ اور بخلاف عرب کے ایرانی مذاق  
کے موافق ہیں۔

عربی اشعار

هَبْنِي صَبُوتٌ كَمَا تَرُونُ بَرَعَكُمْ | وَحَظِيْتُ مِنْهُ بِلْتَمَخٍ اَزْهَرِ  
اِنِّي اَعْتَزَلْتُ فَلَا تَلَوْصُوا لَّهِ | اضْحَى يُقَابِلُنِي بِمُخَدِّ اشْعَرِي

اخیر شعر میں مذہب اعتزال اور امام اشعری کی تلمیح ہے۔





## علوم و فنون

امام صاحب نے یوں تو بہت سے علوم و فنون میں کتابیں لکھیں، لیکن تخصیص کے ساتھ جن علوم کو ترقی دی وہ فقہ - اصول فقہ - کلام، اور اخلاق ہیں۔ فقہ میں اُن کی تین کتابیں وسیط - وجیز - بسیط - شافعی فقہ کے تین ارکان ہیں۔ وجیز میں حسب طرح فقہ کے پیچیدہ مسائل کو سلجھا کر لکھا ہے، اور انہیں جو مختصاً اور ترتیب پیدا کی ہے وہ امام صاحب کا حصہ ہے۔ جسکی نظیر کسی متقدم تصنیف میں نہیں ملتی۔

اصول فقہ میں امام صاحب نے بہت سے مسائل خود ایجاد کیے ہیں، چنانچہ اُنکی کتاب منخول (جو ہمارے پیش نظر ہے) اس دعوے کی دلیل بنتی ہے۔ اس لحاظ سے اگرچہ ہمارا فرض تھا کہ ہم امام صاحب کی ان ایجادات و تنبیہات کو تفصیل لکھتے جو ان علوم میں، اُنسے یادگار ہیں، لیکن ہمارے ناظرین کو شافعی فقہ اور اصول فقہ سے دلچسپی نہیں ہو سکتی۔ اسلیے ہم امام صاحب کے اُن علمی کارناموں کے بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جو علم کلام - اور علم اخلاق کے متعلق اُن سے ظہور میں آئے۔ ملک کا مذاق اور ملک کی حالت بھی اسی کی مقتضی ہے کہ فلسفہ آمیز علوم کے مسائل قوم کے سامنے پیش کیے جائیں۔



# فلسفہ اخلاق

اور

## احیاء العلوم

اسلام میں اخلاق کا فن، پسند و موافقت کی حیثیت سے تو خود اسلام کے ساتھ آیا لیکن فلسفیانہ طرز پر اسکی ابتدا اُس زمانے سے ہوئی جب یونانی علوم و فنون کی کتابیں عربی زبان میں ترجمہ کی گئیں، ارسطو نے علم اخلاق میں دو کتابیں لکھی تھیں، جو بارہ مقالوں میں تھیں، پارفیریس نے جسکو اہل عرب فروریوس کہتے ہیں انکی تفسیر کی تھی۔ جنین بن اسحاق نے عربی زبان میں اسکا ترجمہ کیا۔ ارسطو نے ایک اور کتاب اسی فن میں فضائل نفس کے عنوان سے لکھی تھی، جسکو ابو عثمان دمشقی نے عربی زبان میں منتقل کیا۔ علامہ ابن مسکویہ نے لکھا ہے کہ ابو عثمان نے جو یونانی و عربی دونوں زبانوں میں نہایت کمال رکھتا تھا اس کتاب کا ترجمہ اس خوبی سے کیا کہ ایک لفظ بھی ترجمہ سے رہ نہیں گیا اور جو لفظ جس لفظ کے مقابلے میں رکھا بعینہ اُسی خیال کو ادا کرتا تھا جو یونانی لفظ سے پیدا ہوتا تھا۔

جالینوس نے بھی بعض مسائل اخلاق پر ایک کتاب لکھی تھی جسکا موضوع یہ تھا کہ ”انسان اپنے عیوب سے کیونکر واقف ہو سکتا ہے“ اس کتاب کا بھی عربی زبان میں ترجمہ ہوا چنانچہ اسکے حوالے تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ وغیرہ میں اکثر آتے ہیں۔ ان ترجموں کی مدد سے حکماء اسلام نے اس فن پر مستقل کتابیں لکھیں جن میں سے

۱۔ کشف الظنون ذکر کتاب الاخلاق ۲۔ تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ مطبوعہ مصر ۳۲ ص ۳۲

فلسفہ اخلاق پر  
یونانی تصنیفات  
اور ان کے  
عربی ترجمے



زیادہ تر قابل ذکر یہ ہیں۔

حکیم ابو نصر فارابی کی تصنیف ہے یورپ میں چھپ گئی ہے، اس میں اخلاق کی نسبت، سیاست کے اصول زیادہ لکھے ہیں۔

بوعلی سینا کی تصنیف ہے۔ ہماری نظر سے نہیں گذری لیکن اس قدر معلوم ہے کہ ایک مختصر سی کتاب ہے۔

مصنفہ حکیم ابن مسکویہ۔ ابن مسکویہ، بوعلی سینا کا معاصر، اوہبت سے فنون میں اس کا ہم پلہ تھا یہ کتاب درحقیقت یونانی فلسفہ اخلاق کا عصارہ ہے اکثر جگہ ارسطو و جالینوس و بروسن کے عربی ترجموں کی اصلی عبارتیں نقل کر دی ہیں۔

آراء المدنیۃ الفاضلۃ

کتاب البر والاثم

تہذیب الاخلاق

حکیم ابی اسلم  
کی تصنیفات

یہ تمام تصنیفات فلسفیانہ انداز پر تھیں، مذہب سے انکو لگاؤ نہ تھا،

مذہبی طریقہ پر جو کتابیں لکھی گئیں ان میں سے قوت لقلوب ابوطالب مکی۔ اور ذریعۃ

الی مکارم الشریعۃ للراغب الاصفہانی۔ زیادہ مشہور ہوئیں۔ قوت لقلوب میں اگرچہ اخلاق کے تمام ابواب کی سرخیان قائم کی ہیں تاہم وہ ایک اعطائے تصنیف ہے۔ ذریعہ میں فلسفہ کی کچھ کچھ جھلک پائی جاتی ہے۔ لیکن وہ اس قدر کم ہے، اور مکی کے ساتھ اس پر مذہبی وایات کی اس قدر تہین چڑھ گئی ہیں کہ دیکھنے والے کو نظر نہیں آسکتی۔

یہاں خود بخود یہ سوال پیدا ہوگا کہ جب فن اخلاق کا اس قدر معتد بہ ذخیرہ موجود تھا اور جبکہ ابن مسکویہ۔ بوعلی سینا۔ راغب اصفہانی جیسے اہل کمال، اس فن پر اپنے دل و دماغ کو

اخلاق میں  
مذہبی طرز  
تصنیفات



دونوں قسم کی  
تصنیفات کے  
مقبول عام  
ہونے کی وجہ

صرف کرچکے تھے، تو اس بات کی کیا وجہ تھی کہ نہ یہ فن عام ہو سکا، نہ اسکے مسائل لٹریچر کے  
رگ و پڑ میں سرایت کر سکے، بلکہ جب تک امام غزالی نے اسکو اپنے آغوش تربیت میں نہیں لیا  
وہ اس قابل بھی نہوا کہ علوم مدونہ کی فہرست میں جگہ پاسکے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب پہلے جو تصنیفات اس فن کے متعلق موجود تھیں،  
انہیں مقبولیت اور عام رواج کی صلاحیت نہ تھی۔ جو تصنیفات فلسفیانہ انداز پر لکھی گئی تھیں  
انہیں ایک طرف تو یہ نقص تھا کہ مشکل پسندی کی وجہ سے عام لوگوں کے سہتعال کے  
قابل نہ تھیں۔ دوسری طرف بڑی کمی یہ تھی کہ مذہبی پیرایہ نہیں رکھتی تھیں اور اسوجہ سے  
بجز ایک محدود فرقہ کے نہ عام لوگوں میں رواج پاسکتی تھیں، نہ اُن کے ساتھ وہ عقیدت  
اور گرویدگی پیدا ہو سکتی تھی جو مذہبی تصنیفات کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان باتوں کے ساتھ  
ایک بڑا نقص یہ تھا کہ انہیں بہت سے مسائل اخلاق، سرے سے مذکور نہ تھے اور جس قدر  
مذکور تھے وہ نہایت مجمل تھے۔

مذہبی طرز کی تصنیفات میں چونکہ فلسفہ و عقلیات کی چاشنی بالکل نہ تھی اسلئے حکما  
و ارباب معقول اُنسے لطف نہیں اُٹھا سکتے تھے، بلکہ خود مذہبی گروہ میں جو لوگ دقیق النظر اور  
دقت پسند تھے انکو یہ تصنیفات پھسکی معلوم ہوتی تھیں۔

احیاء العلوم  
دونوں طرز  
کی جامع ہے

امام صاحب نے فلسفہ و مذہب، دونوں کو ترکیب دے کر احیاء العلوم تصنیف  
کی جس نے تمام نقص پورے کر دیے، اور وہ مقبولیت حاصل کی کہ ایک طرف تو ایہ سلام،  
اسکو الہامات ربانی سمجھے اور دوسری طرف، بہتری لوئیس نے تاریخ فلسفہ میں اسکی



نسبت یہ لکھا کہ۔

”اگر ڈیکارٹ (یورپ میں اخلاق کے فلسفہ جدید کا بانی خیال کیا جاتا ہے) کے زمانے میں احیاء العلوم کا ترجمہ فریچ زبان میں ہو چکا ہوتا تو ہر شخص یہی کہتا کہ ڈیکارٹ نے احیاء العلوم کو چر الیا ہے۔“

چونکہ، ارباب ذوق، اس کتاب کو تعویذ کی طرح گلے سے لگائے رہتے تھے آسانی اور تخفیف موت کے لیے علما نے اسکے خلاصے لکھے کہ ہر شخص حضور و سفیرین کو ساتھ رکھ سکے، ان خلاصوں کی تفصیل یہ ہے۔

نام مصنف	نام کتاب
از شمس الدین محمد بن علی عجلونی المتوفی ۸۱۳ھ ہجری شیخ خالقاً سعید السعداء مصر۔	مختصر احیاء العلوم
احمد بن محمد۔ برادر امام غزالی۔	اس کا نام کباب الاحیاء ہے
محمد بن سعید مینی۔	”
شیخ ابو ذکریا یحییٰ۔	”
ابو العباس احمد بن موسی الموصلی المتوفی ۸۲۲ھ ہجری۔	”
حافظ جلال الدین سیوطی۔	”

احیاء العلوم میں یہ عام خصوصیت ہے کہ اسکے پڑھنے سے دل پر عجیب اثر ہوتا ہے۔

تاریخ فلسفہ از جارج ہنری لوئیس۔ چوتھا ایڈیشن۔ جلد دوم صفحہ ۵۰۔ مطبوعہ لندن۔ کشف الظنون کے احیاء العلوم

مختصرات  
احیاء العلوم

احیاء العلوم کی  
مخصوصیت



ہر فقرہ نشتر کی طرح دل میں چھب جاتا ہے۔ ہر بات جادو کی طرح تاثیر کرتی ہے۔ ہر لفظ پر وجد کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ اسکا بڑا سبب یہ ہے کہ یہ کتاب جس زمانے میں لکھی گئی خود امام صاحب تاثیر کے نشہ میں سرشار تھے، بغداد میں انکو تحقیق حق کا شوق پیدا ہوا، تمام مذاہب کو چھانا۔ کسی سے تسلی نہیں ہوئی، آخر تصوف کی طرف رخ کیا، لیکن وہ قال کی چیز تھی بلکہ ستراپا حال کا کام تھا، اور اسکا پہلا زینہ۔ اصلاح باطن اور تزکیہ نفس تھا۔ امام صاحب کے مشاغل، اس کیفیت کے بالکل سدِ راہ تھے، قبول عام ناموری جاہ و منزلت، مناظرات و مجادلات اور پھر تزکیہ نفس شتان بیدہا مصروع این رہ کہ میروی تو بمنزل میرو۔

آخر سب چھوڑ چھاڑ ایک کلی ہن بغداد سے نکلے اور دشتِ پیمانی شروع کی۔ سخت مجاہدات اور ریاضات کے بعد، بزمِ راز تک سائی پائی۔ یہاں پہنچ کر ممکن تھا کہ اپنی حالت میں مست ہو کر تمام عالم سے پیچھے بجاتے۔ لیکن عیاد آحریفان بادہ پیمار۔ کے لحاظ سے افادہ عام پر نظر پڑی، دیکھا تو افسے کا آوا بگڑا ہوا ہے۔ امیر و غریب۔ عام و خاص عالم و جاہل۔ زند و زاہد۔ سب کے اخلاق تباہ ہو چکے ہیں اور موتے جاتے ہیں۔ علما جو دلیلِ راہ بن سکتے تھے، طلبِ جاہ میں مصروف ہیں۔ یہ دیکھ کر ضبطِ فکر کے اور ہی حالت میں یہ کتاب لکھی۔ دیباچہ میں خود لکھتے ہیں کہ ”میں نے دیکھا کہ مرض نے تمام عالم کو چھالیا ہے اور سعادتِ اخروی کی راہیں بند ہو گئی ہیں۔ علما جو دلیلِ راہ تھے۔ زمانہ اُننے خالی ہوتا جاتا ہے۔ جو گئے ہیں وہ نام کے عالم ہیں جنکو ذاتی اغراض نے اپنا کروید بنا لیا ہے۔“



اور جنھوں نے تمام عالم کو یقین دلادیا ہے کہ علم صرف تین چیزوں کا نام ہے۔ مناظرہ (جو فخر اور نمود کا ذریعہ ہے)۔ وعظ و پند (جسمین عوام کی دلفریبی کے لیے رنگین اور مسجع فنیہ استعمال کیے جاتے ہیں) فتویٰ دینا جو مقدمات کے فیصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ باقی آخرت کا علم تو وہ تمام عالم سے ناپید ہو گیا ہے۔ اور لوگ اُسکو بھول بھلا چکے، یہ دیکھ کر مجھ سے ضبط نہوسکا اور مہر سکوت ٹوٹ گئی۔

امام صاحب نے اس کتاب میں جو عنوان قائم کیے وہ بالکل نئے نہ تھے، خود دیباچہ میں لکھتے ہیں۔

”اس موضوع پر اور بھی کتابیں تصنیف ہو چکی ہیں، میری کتاب میں جن خاص خصوصیتیں ہیں وہ یہ ہیں۔“

(۱) قدیم تصنیفات میں جو اجمال تھا اُسکی تفصیل۔

(۲) پرالندہ مضامین کی ترتیب۔

(۳) طویل مضامین کا اختصار۔

(۴) مکرر مضامین کا حذف۔

(۵) بہتے دقیق اور غامض مسائل کا حل جنکا قدیم تصنیفات میں نام و نشان نہ تھا۔

امام صاحب نے نہایت ہیانت داری اور بے نفسی سے اس بات کو ظاہر کر دیا

کہ اُنھوں نے قدما کی تصنیفات سامنے رکھ کر یہ کتاب لکھی، جن تصنیفات کا امام صاحب نے اشارہ کیا ہے یہ ہیں۔

رسالہ قشیریہ۔ قوۃ القلوب ابو طالب کی۔ ذریعہ الی علم اشریۃ للراغب الاصفہانی۔

اجاء العلوم  
جن کتابوں کے  
مضمون پر  
لکھی گئی۔



قوة القلوب کا یہ انداز ہے کہ جو عنوان قائم کیا ہے، اُس کے متعلق پہلے قرآن مجید پھر احادیث پھر صحابہ پھر تابعین کے اقوال و افعال نقل کیے ہیں۔ احیاء العلوم کا بھی یہی انداز ہے اور اس طرز میں قوة القلوب کی اس مستدریروی کی ہے کہ کوئی شخص دونوں کتابوں کا مستابلہ کرے تو امام صاحب کی نسبت اُسکو سرقہ کی بدگمانی ہوگی۔ دو دو چار چار سطروں میں ایک آدھ لفظ کا کہیں منسرق ہو جاتا ہے، بعض جگہ ایک لفظ کی جگہ، دوسرا لفظ اُسی کا مرادف لکھ دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم بعض عبارتیں نقل کرتے ہیں۔

احیاء العلوم	قوة القلوب
رأى بعض العلماء أصحاب الراى من الكوفة -	رأى بعض اهل الحديث - بعض فقهاء
فقال ما رأيت فيما كنت عليه	اهل الكوفة من اهل الراى
فكره وجهه واعرض عنه	فقلت له ما فعلت فيما كنت عليه
وقال ما وجدنا شيئاً	فكره وجهه واعرض عني
ان احدهم ليقتل في مسئلة	وقال ما وجدنا شيئاً
وهو المفتى وهم اصحاب الاساطين	ان احدهم ليقتل في مسئلة
او عالم خاصة وهم العلماء	وهو المفتى وهم اصحاب الاساطين
علامہ مرتضیٰ حسینی نے احیاء العلوم کی جو شرح لکھی ہے اس میں اکثر التزام کیا ہے کہ	

قوة القلوب  
اور احیاء العلوم  
کا باہم مشابہ  
ہونا



احیاء العلوم کی عبارت کے ساتھ ساتھ، قوۃ القلوب کے الفاظ بھی لکھتے جاتے ہیں جس سے بآسانی اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس سے امام صاحب کی تنقیص مقصود نہیں۔ بلکہ احیاء العلوم کے زمانہ تصنیف کے متعلق ایک تاریخی بحث کا فیصلہ کرنا ہے۔

احیاء العلوم کی نسبت ابن الاثیر وغیرہ نے لکھا ہے کہ وہ سفر کی حالت میں لکھی گئی، اس پر بعض علما نے اس بنا پر اعتراض کیا تھا کہ ”ایک ایسی کتاب حسین بنیہ کثرت سے ہر موقع پر احادیث و آثار کے حوالے ہونے سے سفر میں نہیں لکھی جاسکتی تھی۔“ لیکن اس بات کے معلوم ہونے کے بعد کہ احادیث و آثار کا تمام تر حصہ قوۃ القلوب سے لیا گیا ہے، یہ اعتراض خود بخود اٹھ جاتا ہے۔

احیاء العلوم کا  
زمانہ تصنیف

بہر حال، اگرچہ اس میں شبہ نہیں ہے کہ احیاء العلوم بہت کچھ قوۃ القلوب۔ رسالہ قشیریہ ذریعہ راغب صفہانی سے ماخوذ ہے۔ اس میں بھی شبہ نہیں کہ حکماء یونان نے فلسفہ اخلاق پر جو کچھ لکھا تھا وہ بھی امام صاحب کے پیش نظر تھا۔ یہ بھی صحیح کہ بوعلی سینا و ابن مسکویہ کی تصنیفات، اور اخوان الصفا کے رسالے بھی ان کے سامنے تھے، لیکن ان تمام تصنیفات کو احیاء العلوم سے وہی نسبت ہے جو قطرہ کو گوہر سے، سنگ کو آبگینہ سے، کاسہ سفالین کو جام جم سے ہے۔

احیاء العلوم کو جن خصوصیتوں نے تمام قدیم و جدید تصنیفات سے ممتاز کر دیا ہے

۱۔ رسالہ قشیریہ اور قوۃ القلوب کے ماخذ ہونے کا ذکر علامہ ابن ابی شیبہ نے طبقات الشافعیہ میں تصریح کیا ہے۔ ذریعہ کا ماخذ ہونا خود دونوں کتابوں کے مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ کشف الظنون وغیرہ میں لکھا ہے کہ ذریعہ امام غزالی کے پیش نظر رہا کرتی تھی۔ اس سے اصل حقیقت کافی اجماعاً سراغ لگتا ہے۔



ہم انکو ترتیب لکھتے ہیں۔

احیاء العلوم  
کی خصوصیات

(۱) بڑی خصوصیت جسے عام و خاص، عارف و جاہل، سب میں اسکو مقبول بنا دیا ہے یہ ہے کہ حکمت و موعظت دونوں کو ساتھ ساتھ بنا ہوا ہے، تحریر یا تقریر کا سب سے مشکل پہلو وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں دو مختلف طبقوں کے آدمیوں سے خطاب کرنا پڑتا ہے۔ واعظ اپنی جادو بیانی سے ایک جم غفیر کو وجد میں لاسکتا ہے لیکن حکیمانہ طبیعت کا آدمی، اس سے متاثر نہیں ہو سکتا۔ برخلاف اسکے ایک حکیم جب معارف و حقائق پر تقریر کرتا ہے تو عوام پر اسکا جادو نہیں چلتا۔ احیاء العلوم میں یہ خاص کرامت ہے کہ جس مضمون کو ادا کیا ہے، باوجود سہل پسندی، عام فہمی، اور دلاویزی کے فلسفہ حکمت کے معیار سے کہیں اترنے نہیں پایا۔ یہی بات ہے کہ امام رازی سے لیکر ہمارے زمانے کے سطحی و اعظاک اس سے یکساں لطف اٹھاتے ہیں۔

دوسری خصوصیت

(۲) امام صاحب کے زمانے تک دستور تھا کہ فلسفہ اور متعلقات فلسفہ پر سقراطی کتابیں لکھی جاتی تھیں عموماً پیچیدہ اور دقیق عبارت میں لکھی جاتی تھیں، اور بوعلی سینا نے تو فلسفہ کو گویا طلسم بنا دیا تھا۔ اسکی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ فلسفہ کے مسائل خود دقیق ہوتے تھے۔ کچھ یہ کہ یونانیوں کے زمانے سے یہ خیال چلا آتا تھا کہ فلسفہ کو عام فہم نہ کرنا چاہیے کچھ یہ کہ اکثر لوگ یہ قابلیت ہی نہیں رکھتے تھے کہ پیچیدہ مطالب کو آسان عبارت میں ادا کر سکیں، فلسفہ کے اوراق عام کی بہ نسبت۔ فلسفہ اخلاق۔ آسان اور سریع الفہم ہوتا ہے، اخلاق پر بھی جو کتابیں لکھی گئی تھیں مثلاً کتاب الطہارۃ لابن مسکویہ، اشکال سے خالی تھیں۔



امام صاحب پہلے شخص ہیں جنہوں نے فلسفہ اخلاق کے مسائل اس طرح ادا کیے کہ دقیق سے دقیق نکتے، افسانہ اور لطائف بن گئے۔ ایک ہی مضمون کو کتاب الطہارۃ اور احیاء العلوم دونوں میں دیکھو۔ کتاب الطہارۃ میں تمکو غور فکر اور خوض سے کام لینا پڑیگا اور باوجود اسکے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ کتاب کا مطلب تمہاری سمجھ میں آجائے۔ احیاء العلوم میں یہ معلوم بھی نہوگا کہ تم کوئی علمی کتاب پڑھ رہے ہو، تم قصہ کی طرح اسکو پڑھتے چلے جاؤ گے، اور مضمون کی نسبت صرف یہی نہیں ہوگا کہ تم اسکو سمجھ جاؤ بلکہ دل پر اسکی کیفیت طاری ہوگی، اور تم سترپا اثر میں ڈوب جاؤ گے۔

(۳) اخلاق کی تعلیم میں ایک بہت بڑی غلطی ہمیشہ سے یہ ہوتی آتی ہے کہ اختلاف

طبائع و افرجہ کا لحاظ نہیں کیا جاتا کسی بانی مذہب کے نزدیک اگر تجربہ اور ترک اختلاف پسندیدہ ہو تو وہ چاہیگا کہ تمام عالم تارک الدنیا ہو جائے۔ دوسرے کے نزدیک اگر حسن معاشرت اور فیض رسانی عام زیادہ مفید ہو تو اسکی خواہش ہوگی کہ سب اسی قالب میں ڈھل جائیں لیکن چونکہ انسانی طبیعتیں مختلف ہیں اسلئے اس قسم کی یک طرفہ تعلیم کا اثر خاص طبائع تک محدود رہے۔ باقی ہزاروں آدمیوں کے حق میں بیکار ہو جاتا ہے اس نکتے کو سب پہلے امام صاحب نے سمجھا۔ انکے اصول کے موافق اخلاق کی تعلیم اختلاف طبائع کے لحاظ سے ہونی چاہیے۔ جس شخص کا مزاج قدرتی طور سے معاشرت پسند واقع ہوا ہے، اسکو ہرگز تجربہ اور ترک تعلقات کی تعلیم نہیں کرنی چاہیے بلکہ معاشرت کے وہ اصول اور قواعد بتانے چاہیے جن سے اس سے وہ

تیسری خصوصیت



نیکیان ظہور میں آئیں جو معاشرت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مثلاً صلہ رحم۔ حاجت الی خلق۔ ہدایت عام۔ اسی طرح جسکا مزاج قدرۃ۔ تجربہ پسند ہے، اسکو ہرگز معاشرت کی ہدایت نہیں کرنی چاہیے بلکہ گوشہ گیری، اور ترک تعلقات کے ایسے اصول سکھانے چاہئیں جن سے وہ اعتدال سے متجاوز نہ ہونے پائے۔

صحت  
چوتھی خصوصیت

(۴) امام صاحب نے معاشرت و اخلاق کی بنیاد اگرچہ تمام مذہب رکھی ہے اور اسی وجہ سے ہر عنوان کی ابتدا میں، روایات شرعیہ سے استناد کرتے ہیں لیکن اس نکتہ کو ہر جگہ ملحوظ رکھا ہے کہ شارع کے کون سے افعال، رسالت کی حیثیت سے تعلق رکھتے ہیں اور کون سے معاشرت اور عادت کی حیثیت سے، آداب طعام پر جو مستقل مضمون لکھا ہے اس میں جہاں کھانا کھانے کے قاعدے لکھے ہیں ایک قاعدہ یہ لکھا ہے کہ ”کھانا دسترخوان پر چن کر کھانا چاہیے، میز یا صندلی پر رکھ کر کھانا نہ چاہیے“ اسکی سند میں حضرت انس کی ایک حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی صندلی پر رکھ کر کھانا نہیں کھایا، پھر قدامے سلف کا یہ مقولہ نقل کیا ہے کہ ”چار چیزیں بدعت ہیں جو آنحضرت کے بعد ایجاد ہوئیں کھانے کی میز، (یا صندلیاں) چھائی۔ اشنان۔ پیٹ بھر کھانا“ ان اقوال کے بعد لکھتے ہیں کہ ”گو، دسترخوان پر کھانا اچھا ہے لیکن اسکے یہ معنی نہیں کہ صندلی پر کھانا مکروہ یا حرام ہے۔ کیونکہ اس قسم کا کوئی حکم شریعت میں وارد نہیں باقی یہ امر کہ یہ چیزیں آنحضرت کے بعد ایجاد ہوئیں تو یہ کوئی کلیہ نہیں کہ ہر ایجاد بدعت ہے، بدعت ناجائز صرف وہ ہے جو کسی سنت کے مخالف ہو، یا جس سے شریعت کا کوئی



حکم باوجود بقاے علی کے باطل ہو جائے۔ ورنہ حالات کے اقتضا کے موافق بعض  
 ایجادات مستحب اور پسندیدہ ہیں۔ صندلی پر کھانے میں صرف یہ بات ہے کہ کھانا زمین  
 سے ذرا اونچا ہو جاتا ہے اور کھانے میں آسانی ہوتی ہے۔ اور یہ کوئی ممنوع امر نہیں جن  
 چار چیزوں کو بدعت کہا گیا ہے سب یکساں نہیں ہیں۔ اثنان سے (ایک گھانس کا  
 نام ہے جو صابون کے بجائے ہاتھ دھونے کے وقت استعمال کی جاتی تھی) ہاتھ دھونا  
 تو اور اچھی بات ہے کیونکہ اس میں صفائی اور نفاست ہے، کھانا کھانے کے بعد ہاتھ دھونے  
 کا حکم صفائی ہی کے لحاظ سے ہے، اور اثنان سے ہاتھ دھونے میں تو اور زیادہ صفائی  
 ہے۔ اگلے زمانے میں اگر اسکا استعمال نہیں کیا جاتا تھا تو اسکی وجہ یہ ہوگی کہ اُس زمانے  
 میں اسکا رواج نہ تھا یا وہ میسر نہ آتی ہوگی۔ یا وہ لوگ ایسے مہمات میں مشغول تھے  
 جو صفائی پر مقدم تھے، یہاں تک کہ وہ ہاتھ بھی نہیں دھوتے تھے اور تلوون میں ہاتھ  
 پونچھ لیا کرتے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہاتھ دھونا مستحب نہیں ہے۔

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ امام صاحب نے معاشرے کے جو آداب لکھے ہیں  
 وہ ایشیائی طریقہ کی بہ نسبت، زیادہ تر مہذب ممالک کے طریقے سے ملتے ہیں۔ مثلاً  
 کھانے کے آداب میں لکھتے ہیں، کھانا کسی اونچی چیز پر (عربی میں اسکو خوان کہتے ہیں)  
 رکھ کر کھانا چاہیے، کھانے، باری باری سے آنے چاہئیں۔ لطیف کھانا (شوربہ وغیرہ)  
 پہلے آنا چاہیے۔ اگر اکثر مہمان آپکے ہوں اور صرف ایک دو باقی ہوں تو کھانا شروع

۱۰ یہ تمام عبارت احیاء العلوم کا لفظی ترجمہ ہے



کر دینا چاہیے، کھانے کے بعد میوے، یا کوئی شیرینی آنی چاہیے۔ اسی مضمون میں لکھتے ہیں۔ کہ بعض لوگوں کے ہاں یہ طریقہ تھا کہ تمام کھانوں کے نام پرچہ پر لکھ کر، مہانوں کے سامنے پیش کیے جاتے تھے، انکی خاص عبارت یہ ہر ویحکے عن بعض اصحاب المروات انه كان يكتب نسخة بما يستحضر من الالوان ويعرض على الضيفان، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کارڈ آف ٹیبل کا طریقہ یورپ نے ہمیں سے سیکھا ہے۔

سمع کی بحث، ادب خامس میں لکھتے ہیں۔

والقيام عند الدخول للداخل لم يكن من عادة العرب بل كان الصحابة لا يقومون لرؤسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الاحوال كما رواه انس ولكن اذا لم يثبت فيه فمى عام فلا نزاع باساقى لبلاد ائتي جرت العادة فيها باكرام الداخل بالقيام المقصود منه الاحترام والاکرام وتطيب القلوب به كذلك سائر انواع المساعداات اذا قصد بها تطيب القلب صلح عليها جماعه فلا باس بمساعدتهم عليها بل احسن المساعدة

کسی کے لیے تعظیماً گھڑا ہو جانا عرب کا طریقہ نہ تھا۔ چنانچہ صحابہ، بعض اوقات آنحضرت کے لیے کھڑے نہیں ہوتے تھے جیسا کہ حضرت انس سے مروی ہے۔ لیکن چونکہ اسکے متعلق کوئی نہی عام نہیں وارد ہے، اسلئے جن ملکوں میں اسکا رواج ہے، ہمارے نزدیک وہاں قیام تعظیمی کرنا کچھ مضایقہ کی بات نہیں کیونکہ اس سے مقصود تعظیم و تکریم ہے۔ اس قسم کی اور باتیں بھی جو کسی قوم میں رواج پاگئی ہیں، جائز بلکہ مستحسن ہیں۔ البتہ جس فعل کے متعلق کوئی ایسی نہی وارد ہو جسکی تاویل نہیں ہو سکتی تو وہ



الافیتما ورد فیہ فی لا یقبل للتاویل۔ بے شک ناجائز ہے۔

پانچویں صفت

(۵) ایشیائی قوموں میں اخلاق کا جو بہتر سے بہتر نمونہ قرار دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان متواضع ہو، حلیم ہو، دشمنوں سے انتقام نہ لے، سخت بات پر اسکو غصہ نہ آئے اور لعب سے بالکل محترز ہو، شرمگین ہو، قناعت پسند ہو، متوکل ہو، مجلس میں بیٹھے تو چپ بیٹھے، بزرگوں کے سامنے لب نہ ہلائے، ہر شخص سے جھک کر ملے، غرض جتنی خوبیاں ہوں قوت منفعلہ سے تعلق رکھتی ہوں۔ اس کے مقابلے میں آج شایستہ قوموں کے نزدیک اخلاق کی عمدگی کا یہ معیار ہے کہ انسان آزاد ہو۔ دلیر ہو۔ غیر تمند ہو، با حوصلہ ہو، پرجوش ہو، ہمتاں امور پر اسکی نظر ہو۔ ہر قسم کے جائز آرام اور لذائذ کا لطف اٹھائے، مختصر یہ کہ جو خوبی ہو وہ قوت فاعلہ کا ظہور ہو۔

دونوں قسم کے مذکورہ بالا اوصاف، اپنی اپنی جگہ صحیح کے قابل ہیں لیکن ایک کامیلاں پست ہمتی اور دوسرے کا بلند حوصلگی کی طرف ہے، اگر کسی قوم میں صرف پہلی قسم کے اوصاف پائے جائیں تو وہ کسی قسم کی ترقی نہیں کر سکتی۔ ہماری قوم جو روز بروز تنزل کی طرف مائل ہوتی جاتی ہے، اسکا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ علما۔ وعظ و پندین جن محاسن اخلاق کی تعلیم دیتے ہیں۔ انہیں جوش۔ بلند ہمتی۔ عالی حوصلگی۔ آزادی دلیری، عزم و استقلال کا ذکر تک نہیں آتا۔

احیاء العلوم، بھی اگرچہ اس داغ سے پاک نہیں چنانچہ عزم ثبات۔ ہمت، اور استقلال کا کوئی باب نہیں باندھا ہے۔ تاہم محاسن اخلاق کی جہان تشریح کی ہے،



اس بات کا خیال رکھا ہو کہ اخلاق کا پلہ رُہبانیت، فسردہ دلی، اور پست ہمتی کی طرف جھکنے نہ پائے۔

بچوں کی ابتدائی تعلیم میں سیر و ورزش جسمانی۔ اور مردانہ کھیلوں کو لازمی قرار دیا ہو، گانے کے متعلق جہان بحث کی ہو، معترضوں کا یہ قول کہ ”گانا لہو و لعب میں داخل ہے“ نقل کر کے پہلے یہ جواب دیا ہو کہ آنحضرت نے خود حبشیوں کی بازیگری ملاحظہ فرمائی تھی۔ پھر لکھتے ہیں۔

علیٰ اِنِّیْ اَقُوْلُ اللّٰهُ تَرْوِیْجٌ لِّلْقَلْبِ وَ مَخْفَفٌ  
عَنْهُ اَعْبَاءُ الْفِكْرِ وَالْقُلُوْبِ اِذَا كَرِهْتَ  
عَمِیْتَ وَ تَرْوِیْجُهَا اَعَانَةٌ لِّهَا عَلَی الْجِدِّ الْمُوَاضِعِ  
عَلٰی نَوَافِلِ الصَّلٰوةِ فِی سَائِرِ الْاَوْقَاتِ  
یَنْبَغِیْ اَنْ یَّتَعَطَلَ فِی بَعْضِ الْاَوْقَاتِ  
فَالْعَطْلَةُ مُعَوْنَةٌ عَلَی الْعَمَلِ وَاللّٰهُ  
مَعِیْنَ عَلَی الْجِدِّ

اس کے علاوہ میں کہتا ہوں کہ لہو و لعب، دل کو فرحت  
دیتا ہو، اور اس سے فکر کی تھکن کم ہو جاتی ہو دل کا  
یہ حال ہے، کہ جب وہ کسی چیز سے گھبرا جاتا ہو تو لندھا ہوتا  
ہو ایسے اس کو آرام نہیں اس کی بجائے طیار کرنا ہے کہ وہ پھر کام کے  
قابل ہو جائے جو شخص ات دن تفلین پڑھا کرتا ہو اس کو چاہیے  
کہ بعض اوقات خالی بیٹھے۔ کیونکہ خالی بیٹھنا۔ کام کرے پر درپہل  
|| کو دین مصروف ہونا سنجیدہ مشاغل کے لیے آدمی کو طیار کرتا ہے

کم خوری کی جہان خوبیان کی ہیں، لکھتے ہیں کہ ”ہم نے بھوکے رہنے کے جو  
فضائل بیان کیے ہیں اُن سے عام لوگ یہ قیاس کریں گے کہ اس میں افراط کرنا ممدوح اور  
پسندیدہ ہے، لیکن حاشا! یہ مقصود نہیں۔ یہ شریعت کا گڑبہ کہ انسان کی خواہش نفسانی  
جس چیز کی طرف حد سے زیادہ راغب ہو اور اس حد تک راغب ہو تا موجب فساد ہو۔



تو شریعت اُسکے روکنے میں اس قدر مبالغہ کرتی ہے کہ جاہل آدمی سمجھتا ہے کہ خواہش  
انسانی کا تا اسکان مٹا دینا مقصود ہے، لیکن عاقل سمجھتا ہے کہ اصلی غرض اعتدال ہے۔  
مثلاً ایک طرف تو طبیعت چاہتی ہے کہ جس قدر زیادہ سے زیادہ کھایا جائے کھانا چاہیے  
دوسری طرف شارع نے بھوکے رہنے کی نہایت فضیلت بیان کی ہے۔ اس صورت  
میں دونوں میں مقاومت ہو کر اعتدال پیدا ہو جائے گا۔

اخلاق کے قابل اصلاح ہونے کی بحث میں لکھتے ہیں کہ ”قوت غضبیہ زائل  
کرنا تہذیب اخلاق میں داخل نہیں۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ سچی حمیت اور خود داری پیدا ہو۔  
یعنی نہ بزدلی ہو، نہ تہور“ پھر لکھتے ہیں کہ ”غصہ کا بالکل زائل کرنا کیونکر مقصود ہو سکتا ہے۔  
خود انبیاء علیہم السلام غصہ و غضب سے خالی نہ تھے۔ آنحضرتؐ فرمایا ہے کہ ”میں آدمی ہوں  
اور مجھ کو بھی اسی طرح غصہ آتا ہے جس طرح اور آدمیوں کو“، آنحضرتؐ کی یہ حالت تھی  
کہ جب آپ کے سامنے کوئی ناگوار بات کی جاتی تھی تو آپ کے رخسارے سُرخ  
ہو جاتے تھے، البتہ یہ فرق تھا کہ غصہ کی حالت میں بھی آپ کی زبان مبارک سے  
کوئی بیجا بات نہیں نکلتی تھی۔ اسی لیے خدا نے وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظَ كَمَا وَالْفَاقِدِينَ  
الْغَيْظَ نہیں کہا۔

امراً بالمعروف ونہی عن المنکر یعنی اچھی بات کی ہدایت کرنا اور بُری بات پر  
ٹوکرنا۔ ایک شرعی حکم ہے اسکی نسبت علماء کی یہ رائے ہے کہ صرف وہ شخص جو سلطان وقت کی  
طرف سے اس خدمت پر مقرر ہے وہ اس کام کا مجاز ہے، لیکن امام صاحب نے



نہایت زور کے ساتھ اس لئے کو رو کیا ہے اور لکھا ہے کہ ”ہر شخص کا فرض ہے کہ بری بات پر نہایت آزادی کے ساتھ گرفت کرے۔ اسکی دلیل میں لکھتے ہیں کہ خود بادشاہ اگر غلطی کرے اور اس پر گرفت کی جائے تو دو حالتیں ہیں، اگر بادشاہ اسکو جائز رکھیگا۔ تو بہادر یہ اسکا دوسرا جرم ہوگا اور اس پر وہ جدا قابل مواخذہ ہے۔“

اس بحث میں امام صاحب نے بہت سی حکایتیں اس مضمون کی نقل کی ہیں کہ خلفائے عباسیہ، اور دیگر سلاطین اسلام پر لوگوں نے نہایت آزادی، دلیری، اور بیباکی سے گرفتیں کیں، پھر اس مسئلے پر بحث کی ہے کہ بیٹے کو باپ کے، غلام کو آقا کے، شاگرد کو استاد کے، رعایا کو بادشاہ کے، مقابلہ میں، امر بالمعروف کرنا جائز ہے یا نہیں، اسکا فیصلہ یہ کیا ہے کہ ”احتساب کے متعدد درجے ہیں تجسس۔ اعلام۔ وعظ و پند۔ زجر و توبیخ۔ دفع بالید۔ تہدید و تحویل۔ زد و کوب۔ عام لوگوں کے مقابلے میں یہ سب طریقے استعمال کیے جاسکتے ہیں لیکن استاد وغیرہ کے مقابلے میں صرف دو طریقوں سے کام لینا چاہیے۔ اعلام، اور وعظ و پند۔“

ایشیائی اخلاق کا سب سے مشتبہ اور نازک مسئلہ۔ توکل و قناعت کا مسئلہ ہے۔ اس مسئلے کی غلط فہمی نے تمام ایشیائی قوموں اور خاصہ مسلمانوں کو ایک ہی سے اپاہج اور نکمابنادیا ہے۔ ہزاروں لاکھوں آدمی سمجھتے ہیں کہ توکل اور قناعت کسب معاش کے چھوڑ دینے کا نام ہے۔ انسان کو صرف خدا پر بھروسہ کرنا چاہیے، وہ رزاق مطلق ہے، اور روزی دینے کا خود ذمہ دار ہے خود ہات پائوں ہلائی کی ضرورت نہیں۔ اس خیال نے



ہزاروں لاکھوں آدمیوں کو مختلف صورتوں میں گدا کرنا دیا ہے، چونکہ یہ مسئلہ نہایت نازک اور دقیق تھا، اور چونکہ اسکی غلط فہمی نے بہت بڑا اثر پیدا کیا تھا۔ امام صاحب نے اسپر نہایت مفصل اور مدلل بحث کی۔ اعمال المتوکلین کے لفظ سے جو عنوان باندھا ہے اسکی ابتداء اس جملہ سے کرتے ہیں۔

اعلم ان العلم یؤثر فی الحال والحال  
 یتثر بالاعمال وقد یظن ان معنی  
 التوکل ترک التکسب بالبدن وترك التدبیر  
 بالقلب السقوط علی الارض کالخرقۃ  
 الملقاة وکالحکم علی الوضوء وکذا ظن  
 الجہال فان ذلک حرام فی الشرع۔  
 جاننا چاہیے کہ علم ایک کیفیت پیدا کرتا ہے اور کیفیت سے اعمال صادر ہوتے ہیں بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ توکل کے یہ معنی ہیں کہ کتاب معاش کے لیے نہ بات پانوں ہلائے جائیں، نہ کوئی تدبیر سوچی جائے۔ بلکہ آدمی سطح بیکار پر پڑے جس طرح چیتھر ازین پر پڑا رہتا ہے۔ یا گوشت تختہ پر رکھا ہوا ہے لیکن یہ جاہلون کا خیال ہے کیونکہ ایسا کرنا شرعی ہے نہ ہر توکل کی حقیقت اور ماہیت پر امام صاحب نے ایک نہایت بسیط اور دقیق مضمون لکھا ہے، اس میں توکل کے جو معنی بیان کیے ہیں وہ عام خیال سے بالکل ایک جداگانہ چیز ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

”توکل در اصل توحید کا نام ہے۔ توحید کے اعتقاد سے ایک حالت طاری ہوتی ہے اور اس حالت کی وجہ سے وہ مخصوص افعال صادر ہوتے ہیں جنکو لوگ توکل سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن پہلے یہ سمجھنا چاہیے کہ توحید کے چار درجے ہیں۔ ربانی اقرار۔ اقرار ربانی اور اعتقاد قلبی۔ کشف کے ذریعے سے یہ مشاہدہ ہونا کہ تمام افعال، ذات باری سے صادر



ہوتے ہیں، اسباب اور وسائط کو کچھ دخل نہیں۔ یہ متشابهہ ہونا کہ عالم میں ذات باری کے سوا، اور کوئی چیز موجود ہی نہیں، ان مراتب چارگانہ میں سے دوسرے مدارج کو توکل کے وجود میں کچھ دخل نہیں، توکل کی ابتدا تیسرے درجے سے شروع ہوتی ہے، یعنی جب بذریعہ کشف یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے اسکی علت صرف ذات باری ہی ہے، بیچ کے وسائط اور اسباب بالکل بیکار ہیں (جس طرح پادشاہ کوئی حکم بذریعہ تحریر کے نافذ کرتا ہے تو کاغذ، قلم، دوات کو اس حکم کی علت نہیں کہہ سکتے) تو انسان کی یہ حالت ہوتی ہے کہ خدا کے سوا، اور وسائط و اسباب اسکی نظر سے بالکل چھپ جاتے ہیں۔ اس حالت میں وہ جو کچھ کہتا ہے خدا سے کہتا ہے، جو کچھ مانگتا ہے خدا سے مانگتا ہے، اسکا نام توکل ہے۔

امام صاحب نے توکل کے جو معنی بیان کیے وہ ایک جدانی کیفیت یا حالت ہے جو ارباب فوق پرطاری ہوتی ہے بے شبہ یہ حالت جسر طاری ہو جائے وہ ظاہری اسباب سے بے نیاز ہو جائے گا، لیکن آج جو لوگ توکل کے مدعی ہیں کیا اس معنی کے لحاظ سے ہیں؟ کیا ان پر یہ کیفیت طاری ہے؟ اگر نہیں ہے تو انکو ہات پانوں توڑ کر، نذر و نیاز پر زندگی بسر کرنے کا کیا حق ہے؟

امام صاحب نے توکل کی اصلی کیفیت میں بھی یہ جائز نہیں کہا کہ متوکل شخص اسباب و وسائط سے دست بردار ہو جائے، وہ لکھتے ہیں کہ اسباب و وسائط کی تین قسمیں ہیں۔ قطعی، ظنی، احتمالی۔ قطعی میں اسباب سے قطع نظر کرنا بالکل ناجائز ہے۔



فَهَذَا اجْنُونٌ مُحْضٌ وَلَيْسَ مِنَ التَّوَكُّلِ فِي شَيْءٍ فَإِنَّكَ إِنْ أَنْتَظَرْتَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ فَيْكَ شَبْعًا دُونَ الْخَبْرِ أَوْ يَخْلُقَ فِي الْخَبْرِ حُرَّةً أَلَيْكَ وَيَسْخَرُ مَلِكًا لِيَمْضِغَهُ يَوْصِلُهُ إِلَى مَعْدَتِكَ فَقَدْ جَهَلْتَ سُنَّةَ اللَّهِ تَعَالَى | تو تنے خدا کی عادت کو بالکل نہیں پہچانا۔

ظنی میں بھی، اسباب سے قطع نظر کرنا توکل میں مشروط نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت خواص سفر میں سوئی۔ مقراض رسی اور چھاگل۔ ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتے تھے۔  
 ”البتہ احتمالی اسباب یعنی جن سے کبھی کبھی اتفاقاً طو سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے انکی تلاش و جستجو میں رہنا توکل کے خلاف ہے۔“  
 اسکے بعد لکھتے ہیں۔

وَاعْلَمَنَّ الْجُلُوسَ فِي رِبَاطَاتِ الصُّوفِيَةِ خَانَقَاهُونَ مِنْ مَقَرِّهِ رُوزِيْنِے پُر سِر کرنا توکل سے بعید ہے۔  
 مَعَ مَعْلُومَةٍ بَعْدُ مِنَ التَّوَكُّلِ إِنْ لَوِيسَا الْوُكُلُ الْبَلِ الْبَتَّةَ اِگر سوال نہ کیا جائے اور تحفہ ہدایا پر قناعت کی جائے تو  
 قَنَعُوا بِمَا يُحْمَلُ إِلَيْهِمْ فَهَذَا اقْوَى فِي تَوَكُّلِهِمْ یہ توکل کی شان ہے لیکن جب شہرت ہو چکی تو خانقاہین منزلہ بازار کے  
 الْكِنَّةَ بَعْدَ شَهَارِ الْقَوْمِ بِذَلِكَ فَقَدْ صَارَ لَهُمْ مَن اور انہیں رہنا گویا بازار میں ہنا ہے اور جو شخص بازار میں  
 سَوْقًا فَهُوَ كَدُخُولِ الشُّوقِ وَلَا يَكُونُ دَاخِلَ السُّوقِ آتا جاتا ہو۔ وہ متوکل نہیں کہا جاسکتا۔ مگر اس حالت میں کہ  
 مَتَوَكِّلًا إِلَّا بِشَرْطٍ كَثِيرَةٍ كَمَا سَبَقَ اور بہت سی شرطیں پائی جائیں جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے۔

۱۷ ایک بزرگ درویش کا نام ہے۔



غرض امام صاحب نے توکل کی جو حقیقت اور احکام بیان کیے، وہ وہ توکل نہیں جو انسان کو کاہلی، بے رغبت خوری، بے درست و پائی، مہذب گداگری سکھاتا ہو۔ امام صاحب نے اس مضمون میں بار بار اس بات کا اعادہ کیا ہے کہ متوکل کا یہ کام نہیں کہ خواہ مخواہ دوسروں کی کمائی کھائے۔

## احیاء العلوم

کا

## فلسفہ اخلاق

ان سرسری عام خصوصیتوں کے بتانے کے بعد ہم احیاء العلوم کے خاص فلسفہ اخلاق سے بحث کرتے ہیں۔ امام صاحب نے فلسفہ اخلاق کے ابتدائی اصول تمام حکماء یونان سے لیے ہیں۔ ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق، حکماء یونان کے فلسفہ اخلاق کا پورا خلاصہ ہے۔ امام صاحب نے احیاء العلوم میں اخلاق کی حقیقت کی تقسیم اور انواع پر جو کچھ لکھا ہے تہذیب الاخلاق کو سامنے رکھ کر لکھا ہے؛ مثلاً خلق کی حقیقت و ماہیت سے جہاں بحث کی ہے، لکھتے ہیں۔

”خلق اور خلق قریب بمعنی الفاظ ہیں جو اکثر ساتھ ساتھ استعمال کیے جاتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ فلان شخص کا خلق اور خلق دونوں اچھا ہے یعنی اس کا ظاہر بھی اچھا ہے اور باطن بھی انسان حقیقت میں دو چیزوں کا نام ہے، جسم۔ روح اور جس طرح جسم کی ایک خاص صورت اور شکل ہے روح کی بھی ہے۔ پھر جس طرح جسم کی صورت اچھی یا بری

احیاء العلوم کا  
جس قدر حصہ حکماء  
یونان سے ماخوذ ہے



ہوتی ہو روح کی بھی ہوتی ہے۔ اور جس طرح ظاہری صورت کے لحاظ سے انسان کو  
خوبصورت یا بدصورت کہتے ہیں۔ روحانی صورت کے لحاظ سے اسکو خوش اخلاق  
یا بداخلاق کہا جاتا ہے۔

منطق کے اصول کے موافق خلق کی یہ تعریف ہے۔ روح میں ایسے ملکہ راسخہ  
کاپایا جانا جسکی وجہ سے انسان سے اچھے یا بُرے افعال بلا تکلف آپسے آپ  
سرزد ہوں۔

اس تعریف میں تین قیدیں ہیں۔ بلکہ راسخہ۔ افعال کا بلا تکلف سرزد ہونا پہلی  
قید کا یہ فائدہ ہے کہ اگر کسی شخص کی طبیعت فطرۃً راسخہ واقع ہو لیکن افلاس یا کسی اور مجبوری  
کی وجہ سے، فیاضی کا اظہار نہ کر سکتا ہو تو اسکی سخاوت میں فرق نہیں آسکتا  
غرض خلق کے وجود کے لیے افعال کا صادر ہونا شرط نہیں۔ صرف بشرط  
ہر کہ طبیعت میں اس قسم کی کیفیت موجود ہو کہ اگر کام کرنے کے سامان اور موقع ہات  
آئیں تو بلا تکلف، دو کام ظہور میں آئے۔

دوسری قید کا یہ نتیجہ ہے کہ اگر کسی شخص کو کبھی کبھی اتفاقیہ کسی کام کی طرف رغبت  
ہو تو وہ خلق میں دخل نہیں، کیونکہ اسکو ملکہ راسخہ نہیں کہہ سکتے۔ تیسری قید کا یہ فائدہ ہے کہ  
کوئی شخص اگر اپنی طبیعت پر زور ڈال کر اپنے غصے کو تھامتا ہو تو اسکو حلیم نہیں کہہ سکتے  
کیونکہ یہ فعل اُس سے تے تکلف ظہور میں نہیں

خلق کی اقسام بہت ہیں لیکن اصلی ارکان جن سے اور تمام شاخیں نکلتی ہیں



تین ہیں علم غضب - شہوت - انھی تینوں قوتوں کے اعتدال کا نام  
حُسنِ خلق ہے؛ کسی شخص میں اگر یہ تینوں قوتیں معتدل ہوں تو وہ پورا خوش  
اخلاق ہوگا۔ اگر صرف ایک یا دو ہوں تو نا تمام جس طرح کسی کے تمام عصا  
خوبصورت ہوں تو کامل الحسن ہوگا ورنہ ناقص۔

علم کی قوت کے اعتدال کا نام حکمت ہے اور وہ تمام اخلاقِ حسنہ کی بیج و بون ہے۔  
غضب کی قوت اگر افراط و تفریط سے بالکل بری ہو یعنی سطحِ عقل کے  
قابو میں ہو کہ وہ جس طرف بڑھائے بڑھے اور جہاں روکے روک جائے تو اسکو شجاعت کہتے ہیں  
شجاعت کی قوت مختلف منظروں میں ظاہر ہوتی ہے اور ہر منظر کا نام جدا ہوتا ہے۔ مثلاً۔  
خودداری۔ دلیری۔ آزادی۔ حلم۔ استقلال۔ ثبات۔ وقار۔ یہ قوت (غضب) اعتدال  
سے ہٹ کر افراط کی طرف مائل ہوتی ہے تو تور بخانی ہے اور اس سے سلسلہ بسلسلہ  
غور۔ نخوت۔ خود پرستی۔ خود بینی وغیرہ پیدا ہوتی ہے۔ جب تفریط کی طرف جھکتی ہے تو  
ذلت پسندی۔ کم حوصلگی۔ بی طاقتی۔ ذہانت کے قالب میں ظہور کرتی ہے۔

شہوت کی قوت میں جب کامل اعتدال ہوتا ہے تو اسکو عفت کہتے ہیں یہی  
صفت مختلف ساچون میں ڈھل کر مختلف ناموں سے پکاری جاتی ہے یعنی جود۔  
حیا۔ صبر۔ درگزر۔ قناعت۔ پرہیزگاری۔ لطیف مزاجی۔ خوش طبعی۔ بے طمع۔ صفت  
جب افراط و تفریط کی طرف مائل ہوتی ہے تو اس سے حرص۔ طمع۔ بے شرمی۔ فضول خرمی

۱۰ امام صاحب نے چار رکن لکھے ہیں چوتھا عدل لیکن ہاے نزدیکی صحیح نہیں۔



ریا۔ اوباشی۔ رندی۔ تملق۔ حسد۔ رشک وغیرہ اوصاف پیدا ہوتے ہیں۔  
 عقل کی قوت معتدل رہتی ہو تو حسن تدبیر۔ جودت ذہن۔ اصابت را  
 پیدا کرتی ہے جب اس میں افراط آتا ہو تو مکر۔ فریب۔ حیلہ سازی۔ عیاری وغیرہ اخلاق  
 پیدا ہوتے ہیں، تفریط ہوتی ہو تو حماقت۔ سادہ پن۔ نا فہمی۔ نا عاقبت اندیشی کی  
 صورت میں ظہور کرتی ہے۔

مختصر یہ کہ محاسن اخلاق کے ارکان اسی تین ہیں۔ حکمت۔ شجاعت۔ عفت  
 جس قدر اور اخلاق حسنہ ہیں سب انہی کے مختلف قالب اور مختلف مظاہر ہیں۔  
 امام صاحب نے اخلاق کی یہ تحدید اور تقسیم حکیم ابن مسکویہ کی تحقیق کے مطابق کی  
 ہے بلکہ سچ یہ ہے کہ حکیم موصوف نے اپنی کتاب تہذیب الاخلاق میں اس بحث کے متعلق جو  
 کچھ لکھا تھا امام صاحب نے خوبی کے ساتھ اسی کو ادا کر دیا۔

امام صاحب نے اس تحدید و تقسیم کے بعد اس مسئلے پر بحث کی کہ اخلاق میں  
 صلاح و فساد کی قابلیت ہے یا نہیں۔ قدائے یونان اس بات کے قائل تھے کہ انسان بطبع  
 شریر اور بد اخلاق پیدا ہوا ہے، لیکن تربیت و تعلیم سے خوش اخلاق ہو سکتا ہے۔ روایین  
 اسکے خلاف تھے، اور انسان کو بالبطع پاکیزہ خواہ خیال کرتے تھے، جالینوس نے ان  
 دونوں مذہبوں کو اس دلیل سے باطل کیا تھا کہ مثلاً اگر یہ فرض کیا جائے کہ تمام آدمی خلقت  
 نیک ہیں تو کوئی شخص تعلیم سے بھی شریر نہیں ہو سکتا، خود تو اس میں سرے سے شرارت  
 کا مادہ ہی نہیں، دوسروں سے سیکھ سکتا تھا۔ لیکن یہ پہلے فرض کر لیا گیا ہے کہ تمام



آدمی نیک ہیں، اس لیے جب خود سیکھانے والے میں شرارت کا وجود نہیں، تو وہ کسی دوسرے کو شرارت کی تعلیم کیونکر دے سکتا ہے؟ جالینوس کا ذاتی مذہب یہ ہے کہ بعض انسان بالطبع شریر ہوتے ہیں، بعض لطیف نیک، بعض دونوں کے بیچ بیچ میں ہوتے ہیں۔ اور صرف یہی اخیر فرقہ صلاح کے قابل ہوتا ہے۔ ارسطو نے کتاب الاخلاق میں یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ بد اخلاقی یا خوش اخلاقی، کوئی چیز انسان کی طبعی اور جبلتی نہیں۔ جو کچھ ہر تعلیم و تربیت کا اثر ہے البتہ تعلیم و تربیت کی قابلیت کے مدارج مختلف ہیں۔

امام صاحب نے ارسطو کی رائے اختیار کی، وہ لکھتے ہیں کہ ”موجودات کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو مکمل طور پر پیدا ہوئیں اور ہمارے اختیار سے باہر ہیں مثلاً آفتاب۔ ماہتاب۔ زمین۔ دوسرے وہ جو ناقص پیدا کی گئیں، اور ان میں یہ قابلیت رکھی گئی ہے کہ تربیت سے کامل ہو جائیں، مثلاً کسی درخت کا بیج کہ وہ اس وقت بیج ہی لیکن درخت بن سکتا ہے۔ اخلاق انسانی اسی دوسری قسم میں داخل ہیں۔ اس قدر ضرور ہے کہ تمام آدمیوں کی جبلتیں یکساں نہیں، بعض کے اخلاق باسانی اصلاح پذیر ہو سکتے ہیں۔ اور بعض کے مشکل خود اخلاق کے اقسام میں بھی باہم اختلاف ہے، شہوت، غضب، کبر و غرور ان میں سے بعض کی اصلاح آسانی سے ہو سکتی ہے، بعض کی مشکل ہے۔

جو حکما اخلاق کے ناقابل اصلاح ہونے کے قائل تھے ان کا ایک استدلال بھی تھا

۱۔ یہ تمام تفصیل ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق سے ماخوذ ہے۔ دیکھو کتاب مذکور، مطبوعہ مصر صفحہ ۱۲۔

۲۔ یہ استدلال اور تشبیہ۔ راغب صفحہ ۱۱ کی کتاب الذریعہ سے ماخوذ ہے۔



کہ اس بات کی ایک مثال بھی دنیا میں موجود نہیں کہ شہوت - غضب - خود پرستی وغیرہ کا بالکل استیصال ہو جائے۔ امام صاحب اسکے جواب میں لکھتے ہیں کہ حاشا! ان قوی کا معدوم کرنا مقصود ہی نہیں یہ تمام قوی مصالح زندگی کے لحاظ سے پیدا کیے گئے ہیں غضب کی قوت اگر بالکل مفقود ہو جائے۔ تو انسان اپنے آپ کو دوسروں کے حملے سے نہ بچا سکے اور خود ہلاک ہو جائے۔ شہوت کی قوت جاتی رہے، تو نسل انسانی منقطع ہو جائے۔ علم اخلاق کا مقصود یہ ہے کہ یہ تمام قوی باقی رہیں لیکن انہیں اعتدال آجائے۔ یہی وجہ ہے کہ خدای تعالیٰ نے قرآن مجید میں والکاظمین الضیقا کہا (غصے کے تھامنے والے) یہ نہیں کہا کہ والفاقدین الغیظ (جنہیں سر سے غصہ نہ ہو) اس بحث کے بعد امام صاحب نے عام طور پر تہذیب اخلاق کے چند قاعدے لکھے ہیں لیکن چونکہ اخلاق کی صلاح اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے انسان اپنے عیوب پر مطلع ہو، اسلئے اسکا ایک خاص عنوان باندھا اور عیوب سے وقت ہونے کے چار طریقے بتائے۔

(۱) شیخ طریقی سے اس بات کی درخواست کرنا کہ عیوب پر مطلع کرتے رہیں۔

(۲) اپنے خالص اور بے ریا احباب سے اس بات کا خواہاں ہونا کہ اسکے عیوب پر مطلع کرتے رہیں، حضرت عمر فرمایا کرتے تھے کہ خدا اُس شخص کا بھلا کرے جو میرے عیوب کا تحفہ مجھ کو بھیجے۔ امام صاحب یہ طریقہ لکھ کر لکھتے ہیں کہ "افسوس! یہ علاج آجکل کام نہیں دیتا۔ احباب یا تو دُعا بہت کرتے ہیں اور عیوب کو چھپاتے ہیں، یا اس قدر بڑھا کر کہتے ہیں کہ صلی عیب کا پتہ نہیں ملتا۔ طبایع کا یہ حال ہے کہ جو شخص عیوب پر مطلع کرتا ہو وہ دشمن - حاد اور نکمہ چین خیال کیا جاتا ہے۔ کوئی شخص ہمارے عیوب بتاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ



باتین آپ میں بھی موجود ہیں، یہ خیال ہم کو اپنے عیوب کی طرف متوجہ ہونے نہیں دیتا۔  
 (۳) عیوب پر مطلع ہونے کا بڑا ذریعہ، ہمارے دشمن ہیں۔ ہمارے عیب ہم کو خود نظر  
 نہیں آتے لیکن دشمن ہمارے پوشیدہ اور دقیق عیوب کی تہ تک پہنچتا ہے اور ان کو بھیلاتا ہے،  
 اس لیے دشمنوں کی عیب گیری اپنے عیوب سے مطلع ہونے کے لیے بہت کام آسکتی ہے۔  
 لیکن افسوس ہے کہ یہ تدبیر بھی ہم کو مفید نہیں ہو سکتی، ہمارا نفس سمجھاتا ہے کہ فی الواقع ہم میں  
 یہ عیوب نہیں بلکہ دشمن کو دشمنی کی وجہ سے ہماری اچھی باتیں بھی بری نظر آتی ہیں یا وہ  
 دانستہ ہمارے ہر فعل کو عیب کا لباس پہناتا ہے۔

(۴) لوگوں کے اخلاق و عادات کو اپنے عیوب کا آئینہ بنایا جائے۔ چونکہ افراد انسانی  
 کے عادات و خصائص اکثر ملتے جلتے ہوتے ہیں۔ اس لیے جو عیب، اوروں میں نظر آئے  
 قیاس کرنا چاہیے کہ ہم میں بھی ہوگا۔ پھر جب زیادہ دقیق کر کے تو اصل حقیقت ظاہر  
 ہو جائے گی۔

امام صاحب نے عیوب سے واقفیت کے جو طریقے بتائے ان میں سے دو  
 پہلے جالینوس نے اپنی کتاب تعرف المرء عیوب نفسه میں لکھے ہیں۔ اور چوتھا  
 یعقوب کندی کا اختراع ہے۔

چونکہ امام صاحب کے نزدیک۔ اخلاق کی درستی میں تربیت کو بہت دخل ہے  
 اور تربیت کی بنیاد صلی بچپن کے زمانے میں پڑتی ہے۔ اس لیے امام صاحب نے بچپن کی اخلاقی



تربیت کے قواعد کو ایک دستورِ عمل کی طور پر مرتب کیا جس کا خلاصہ یہ ہے۔

بچہ مین جب وقت تمیز کے آثار ظاہر ہوں اُسی وقت سے اسکی دیکھ بھال رکھنی چاہیے، بچے مین سب سے پہلے غذا کی غبت پیدا ہوتی ہے، اسلئے تعلیم کی ابتدا یہ مین سے شروع ہونی چاہیے۔ اُسکو سکھانا چاہیے کہ کھانے سے پہلے بسم اللہ پڑھ لیا کرے، دسترخوان پر جو کھانا سامنے، اور قریب ہو اُسی کی طرف ہاتھ بڑھائے۔ ساتھ کھانے والوں پر سبقت نہ کرے۔ کھانے کی طرف یا کھانے والوں کی طرف نظر نہ جمائے۔ جلد جلد نہ کھائے۔ نوالہ اچھی طرح چبائے۔ ہات اور کپڑے کھانے مین آلودہ نہ ہونے پائین۔ زیادہ خوری کو معینہ ثابت کیا جائے، کم کھانا معمولی کھانے پر اکتفا کرنا۔ دوسروں کو کھلا دینا، ان اوصاف کی خوبی دل مین بٹھائی جائے۔

سفید کپڑے پہننے کا شوق دلایا جائے اور اُسکو سمجھایا جائے کہ رنگین ریشمین زرتیا کپڑے پہننا عورتوں اور مخنثوں کا کام ہے۔ جو لڑکے اس قسم کے کپڑوں کے عادی ہوں انکی صحبت سے بچایا جائے۔ آرام پرستی اور ناز و نعمت سے نفرت دلائی جائے۔

جب بچے سے کوئی پسندیدہ فعل ظہور مین آئے تو تعریف کر کے اسکا دل بڑھایا جائے اور اُسکو صلہ و انعام دیا جائے۔ اسکے خلاف کبھی کوئی بات ظہور مین آئے تو اغماض کرنا چاہیے تاکہ بُرے کاموں کے کرنے پر دلیر نہ ہو جائے، خصوصاً جب خود اس کام کو چھپانا چاہتا ہو۔ اگر دوبارہ وہ فعل اس سے سرزد ہو تو تنہائی مین اُسکو نصیحت کرنی چاہیے اور سمجھانا چاہیے کہ یہ بہت بُری بات ہے۔ لیکن بار بار اُسکو ملامت نہ کرنی چاہیے۔ والدین کو لحاظ



رکھنا چاہیے کہ ہر وقت زجر و توبیخ نہ کرتے رہیں، کیونکہ بار بار کہنے سے بات کا اثر کم ہو جاتا ہے اور بچہ زجر و توبیخ کا عادی ہو جاتا ہے۔

دن کو سونا چاہیے۔ بستر پر تکلف اور زیادہ نرم نہ ہونا چاہیے۔ اس بات کی سخت تاکید رکھنی چاہیے کہ بچہ کوئی کام چھپا کر نہ کرے۔ کیونکہ بچہ اسی کام کو چھپا کر کرتا ہے جسکو برا سمجھتا ہے، اسلئے جب چھپا کر کام کرنے کی عادت چھوٹے کی تو خود بخود تمام بُرائیاں چھوٹ جائیں گی۔

ہر روز کچھ نہ کچھ پیادہ چلنا۔ اور ورزش کرنی چاہیے تاکہ طبیعت میں فسر کی اورستی نہ آنے پائے۔ بات پانوں کھلنے نہ سکھے۔ بہت جلد جلد نہ چلے، دولت۔ مال۔ لباس۔ غذا۔ قلم۔ دوات۔ غرض کسی چیز پر فخر کا اظہار نہ کرنے پائے۔ اگر بچہ، امیر ہو اور ریاست و امارت کے اثر سے اُسکے ہم صحبت بچے اُسکو کچھ نذر و پیشکش دینا چاہیں تو اُسکو سمجھایا جائے کہ کسی سے لینا حوصلہ مندی کے خلاف ہے۔ مفلس کا بچہ ہو تو اُسکے ذہن نشین کیا جائے کہ بخشش و عطا کا قبول کرنا ذلت اور کمینہ پن ہے۔

مجلس میں تھوکنہ۔ جھاننی اور انگڑائی لینا۔ لوگوں کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھنا۔ پانوں پر پانوں کھنا۔ ٹھوڑھی کے نیچے ہتیلی رکھ کر بیٹھنا۔ ان باتوں سے منع کرنا چاہیے۔

قسم کھانے سے بالکل روکنا چاہیے گو سچی قسم ہو۔ بات خود نہ شروع کرے۔ بلکہ کوئی پوچھے تو جواب دے۔ مخاطب کی بات کو توجہ سے سُننے۔ فضول گوئی۔ فحش، و تشام و در سخت کلامی سے منع کیا جائے، اور جن لوگوں کو ان باتوں کی عادت پڑ گئی ہو ان کی



صحبت نہ اختیار کرنے پائے۔ مکتب سے پڑھ کر نکلے تو اسکو موقع دیا جائے کہ کوئی کھیل کھیلے۔ کیونکہ ہر وقت پڑھنے اور لکھنے میں مصروف رہنے سے دل بچھ جاتا ہے۔ ذہن کند ہو جاتا ہے۔ طبیعت اُچٹ جاتی ہے۔

امام صاحب کا یہ دستورِ عمل۔ بالکل حکیم بن یونانی کے اُس ہی ایت نامہ سے ماخوذ ہے جسکو ابن مسکویہ نے کتاب تہذیب الاخلاق میں حکیم موصوف کی کتاب سے نقل کیا ہے۔

یہ امر لحاظ کے قابل ہے کہ امام صاحب بچوں کو صلہ اور انعام کے قبول کرنے سے باز رکھنے کی تاکید کرتے ہیں، افسوس! یہاں سے نہانے کے عربی مدرسوں کی بنیاد اسی پر قائم ہے کہ طلباء کو آج فلان شخص نے قربانی کی ایک کھال عنایت کی۔ فلان شخص نے کپڑوں کی دھلائی کے پیسے بھیج دیے۔ فلان شخص نے روٹیاں بھیج دیں۔ طرہ یہ کہ ان وقتوں کو مدارس کی سالانہ رپورٹ میں تفصیل کے ساتھ درج کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی تربیت سے ذمات اور سپت حوصلگی کے سوا اور کیا امید کی جا سکتی ہے، چھوٹی چھوٹی باتوں پر لڑنا۔ ذرا ذرا سی باتوں پر تکفیر کے فتوے دینا۔ نذر و نیاز پر گزارہ کرنا۔ عوام کے مذاق کا پابند رہنا۔ یہ سب اسی تعلیم و تربیت کے نتائج ہیں۔ امام صاحب نے تربیت کا جو طریقہ بتایا ہے، اگر اسکی تقلید کی جائے تو اُسی قسم کے بلند حوصلہ پیدا ہو سکتے ہیں جیسے خود امام صاحب تھے۔

امام صاحب نے اخلاق کے یہ تمام اصول اور مسائل، اگرچہ فلسفہ سے لیے لیکن



طرز ادائین وہ بات پیدا کی جو خود فلاسفہ کو نصیب نہ تھی،

امام صاحب نے  
فلسفہ اخلاق  
پر کیا اضافہ  
کتاب

امام صاحب نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ اخلاق میں فلسفہ کی آمیزش کی، بلکہ نفس فن کو اس قدر وسعت دی کہ یونانیوں کا فلسفہ اخلاق اُس کے مقابلے میں قطرہ و دریا کی نسبت رکھتا ہے۔

حکیم ابن مسکویہ نے اپنی کتاب میں جو فلسفہ یونان کا خلاصہ ہے، اخلاقی امراض کی صرف اٹھ قسمیں قرار دیں۔ تہور جن جن حرص و محمود سفاہتہ و بلاہتہ۔ جور و ذلت ان امراض میں سے بھی تہور و جن کے علاج کے طریقے بتائے۔ باقی کو یا قابل علاج نہیں سمجھا یا بے اعتنائی سے اُن پر توجہ نہیں کی۔ لیکن امام صاحب نے نہایت تدقیق کے ساتھ تمام اخلاقی امراض کا استقصا کیا اور نہایت تفصیل کے ساتھ ایک ایک کی حقیقت و ماہیت، تشخیص اور علاج کے طریقے لکھے۔ حسد۔ جاہ پرستی۔ ریا۔ عجب۔ غرور۔ غضب۔ بخل۔ غیبت۔ کذب۔ فضول۔ کلام۔ نامی۔ مزاح۔ وغیرہ وغیرہ، ایک ایک کا مستقل عنوان قائم کیا اور فلسفیانہ تدقیق کے ساتھ ہر ایک پر گفتگو کی۔

اخلاقی امراض کا استقصا، ابوطالب مکی، راعب صفہانی اور اہل فن نے بھی کیا تھا، لیکن انکی تشخیص و تفحص کے متعلق امام صاحب نے جو نو سگانیان اور نکتہ بنجیان کین، قدام کے ہاں اسکا پتہ بھی نہیں لگ سکتا۔ مثال کے طور پر انہیں سے بعض کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

(۱) انسان کو اپنے افعال و اعمال کی نسبت، سب سے زیادہ دھوکا وہاں ہوتا ہے،



جہان اُن پر نطا ہر مذہبی رنگ چڑھا ہوتا ہے۔ وہ ایک کام کو مذہبی نیکی سمجھ کر کرتا ہے لیکن تہمین کوئی اور چیز ہوتی ہے جو اُسکی محرک ہوتی ہے۔

اس نکتہ کو امام صاحب نے جس دقیقہ سنجی سے سمجھا اور جس آزادی سے ظاہر کیا۔ کبھی کسی نے نہ سمجھا تھا نہ کیا تھا۔ احیاء العلوم میں ایک خاص باب اسکے لیے باندھا ہے جسکا نام کتاب ذم الغرور رکھا ہے اس میں اہل علم و زہاد و حجاج وغیرہ کے بہت سے عنوان قائم کیے ہیں اور ایک ایک کی حقیقت کھولی ہے۔ ارباب مال کے عنوان میں لکھتے ہیں۔

”انہیں بہت سے لوگ مساجد۔ مدارس۔ خانقاہیں تعمیر کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ بڑے ثواب کا کام ہے، حالانکہ جس آمدنی سے تعمیر کی ہو وہ بالکل ناجائز طریقوں سے حاصل کی گئی ہو۔ اور آمدنی جائز بھی ہو تو اُنکا مقصود، دراصل ثواب نہیں بلکہ شہرت اور نام آوری ہوتی ہے، اُسی شہر میں ایسے ارباب حاجت موجود ہوتے ہیں جنکی خبر گیری کرنی مسجد بنانے سے زیادہ موجب اجر ہے، لیکن اُنکے مقابلے میں یہ تعمیرات کو ترجیح دیتے ہیں جسکی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ تعمیرات سے جو دیرپا شہرت حاصل ہوتی ہے وہ مساکین کے دینے سے نہیں ہو سکتی۔ مساجد وغیرہ کی تعمیر میں زرخیز نقش و نگار۔ مینا کاری۔ زیب و آرائش، میں صرف کیا جاتا ہے حالانکہ مسجد کا مقصود۔ اداے عبادت ہے نہ اظہار شان و شوکت۔“

”بہت سے لوگ خیرات و زکوٰۃ میں ہزاروں روپے صرف کرتے ہیں۔ اذن عام دیا جاتا ہے۔ ہزاروں فقرا جمع ہوتے ہیں جو خیرات لیتے جاتے ہیں اور مجمع سے کل کر تعریفین



کرتے جاتے ہیں، بعض سمجھتے ہیں کہ حرمین میں خیرات کرنے سے زیادہ ثواب ہوگا۔ اس غرض سے حج پر حج کرتے ہیں، اور وہاں جا کر ہزاروں روپیہ خیرات کرتے ہیں، حالانکہ اس تمام داد و دہش کا اصلی محرک - شہرت اور نام آوری ہوتی ہے۔ ورنہ اگر محض تحصیل ثواب مقصود ہوتا تو اعلان و اشتہار کی کیا ضرورت تھی۔ اس طرح چپکے دیتے کہ کسی کو کانوں کان خبر نہ ہوتی۔

صدقات و وجوہ خیر کی نسبت امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہمارے زمانے کے بالکل حسب حال ہے، تمام ممالک اسلامیہ میں آج مسلمانوں کے تنزل کا سب سے بڑا سبب یہی ہے کہ لاکھوں کروڑوں روپیہ بجا وجوہ خیر میں صرف کر دیا جاتا ہے، ہزاروں لاکھوں آدمی ہیں جو اپنے دست بازو سے کما کھا سکتے ہیں۔ لیکن کمانے کے بجائے بھیک مانگتے پھرتے ہیں اور لوگ انکو دے دے کر انکی عادت کو اور مستحکم کرتے جاتے ہیں، شہر میں سیکڑوں مسجدوں کے موجود ہوتے اور نئی مسجدیں بنتی جاتی ہیں اور جو روپیہ اسلام کے نہایت ضروری کاموں میں خرچ ہونا چاہیے تھا وہ یہیں ضرت کر دیا جاتا ہے۔ مدارس سے ہر سال نام کے مولوی فارغ ہو کر نکلتے ہیں۔ معاش کا کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ دیہات میں جاتے ہیں۔ اور اپنی تنخواہ کے موافق چندہ کا بندوبست کر کے جھوٹ موٹ ایک رسمہ قائم کر دیتے ہیں، خود عربی عبارت بھی اچھی طرح نہیں پڑھ سکتے لیکن دوسرے ہی سال، دو چار کو دستار فضیلت بندھوا کر شریعت کے سیاہ و سپید کا مالک بنا دیتے ہیں۔ علما جانتے ہیں کہ ان باتوں سے اسلام کی ضرورتیں پوری نہیں کی جاسکتیں لیکن کسکا



حوصلہ ہے، کہ منبر پر چڑھ کر صاف صاف کہہ دے کہ یہ ثواب کے کام نہیں ہیں، امام غزالی ہی کا دل اور جگر درکار ہے، کہ بے خوف لومۃ لائم۔ بے دریغ اس قسم کے خیالات ظاہر کر سکے۔

(۲) انسان سب سے زیادہ غلطی اُن موقعوں پر کرتا ہے جہاں ایک کام کے نیک و بد دونوں پہلو ہوتے ہیں، اور دونوں پہلوؤں میں دقیق فرق ہوتا ہے۔ ان موقعوں پر انسان اپنے افعال کو ہمیشہ نیکی کے پہلو پر محمول کرتا ہے اور غلطی میں پڑ کر بُرائیوں کا قمر کب ہوتا ہے۔ امام صاحب نے اس عقدہ کو نہایت دقیقہ سنجی سے حل کیا ہے، احیاء العلوم۔ کتاب ذم الغرور میں اہل علم کا جو عنوان قائم کیا ہے۔ اُس میں لکھتے ہیں۔ کہ علمائین سے جو لوگ غرور میں مبتلا ہیں، اُنکے متعدد گروہ ہیں۔

ایک گروہ ہے جو علم و عمل کا پابند ہے۔ خباثتِ نفسانی کی ماہیت واقف ہے، یہ بھی جانتا ہے کہ شریعت نے ان اوصاف کو بہت بُرا کہا ہے، لیکن اپنے نفس کی نسبت اس کے خیال میں بھی نہیں آتا کہ وہ ان اوصاف سے آلودہ ہو سکتا ہے۔ اور جب سپر ان باتوں کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو اُس کا نفس عجیب عجیب تاویلوں سے اُس کو دھوکے دیتا ہے۔ کبر اور شہرت پسندی کو وہ اسپر محمول کرتا ہے کہ یہ کبر اور طلبِ جاہ نہیں بلکہ اسلام کی عزت ہے، وہ اپنے دل میں کہتا ہے کہ ذلیل لباس پہنتا۔ مجالس میں نیچے بیٹھنا معمولی حیثیت سے رہنا، میں بے تکلف گوارا کر سکتا ہوں لیکن اس سے مذہب کے اعزاز میں فرق آتا ہے، اور دشمنانِ دین کی نظر میں علما کی شان گھٹتی ہے، اسلام کی عزت، علم کا شرف، مذہب کی تائید، اہل بدعت کی تذلیل، بغیر اسکے کیونکر ہو سکتی ہے کہ حوصلہ مندی



اور بلند نظری سے زندگی بسر کی جائے۔ ہم معصرون کو رشک و حسد کی وجہ سے برا کہتا ہے اور اُن پر رد و قبح کرتا ہے لیکن غلطی سے سمجھتا ہے کہ یہ حق پرستی کا جوش ہے۔ اور منکرین حق کے مقابلے میں سکوت کیونکر اختیار کیا جاسکتا ہے؟ وہ اپنے زہد و اتقا کا اظہار کرتا ہے اور اُسکو ریاکاری نہیں قرار دیتا بلکہ سمجھتا ہے کہ اگر اعمال و افعال کا نمونہ لوگوں کو نہ دکھا یا جائے تو اُنکو اچھے کاموں کی ترغیب کیونکر ہو سکتی ہے؟ اُسکا دل اُسکو سمجھاتا ہے کہ لوگوں کو میری پیروی سے ہدایت ہوگی تو مجھکو اسکا ثواب حاصل ہوگا، ایسے مقتدا ہونے سے مجھکو جو غرض ہے صرف یہ ہے کہ ہدایت کا ثواب مجھکو حاصل ہو، سلاطین کے درباروں میں آمد و رفت کھتا ہے اور اُنکی تعظیم و تکریم کرتا ہے، اور جب اُسکے دل میں اتفاقاً خیال گزرتا ہے کہ ”طنا لم بادشاہوں کی تعظیم جائز نہیں“ تو اُسکا نفس اُسکو سمجھاتا ہے کہ خدا نخواستہ اپنے لیے سلاطین سے مال و زر حاصل کرنا مقصود نہیں۔ البتہ یہ مجبوری ہے کہ ہزاروں آدمیوں کا نفع و ضرر انھی سلاطین کے ہاتھ میں ہے، ایسے جب تک اُن سے میل جول نہ رکھا جائے۔ خلق اللہ کو فائدہ پہونچانا ناممکن ہے۔

چونکہ ان تمام موقعوں میں نیکی کا بھی پہلو نکل سکتا ہے، امام صاحب نے ہر موقع پر اسکی تمیز کرنے کے دلائل اور علامات بتائے ہیں۔ مثلاً ریاکاری کی شناخت کا یہ طریقہ بتایا ہے کہ کوئی اور باعمل عالم وہاں آئے اور تمام آدمی اُسکا عمدہ نمونہ دیکھ کر اُسکے پیرو بن جائیں، اس صورت میں اگر یہ شخص ریاکار نہیں ہے تو اُسکو خوشی حاصل ہونی چاہیے کیونکہ اسکا مقصد صرف خلق کی ہدایت تھی اور وہ بوجہ حسن حاصل ہو گئی لیکن ایسا نہیں ہوتا بلکہ جس قدر وہ



دوسرا عالم زیادہ مقبول اور زیادہ مقتدر ہے خلق ہوتا جاتا ہے اور جس قدر اس شخص کے پیروں کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے، اُسی قدر اسکو زیادہ رشک اور جبن ہوتی ہے۔

تقریب سلاطین میں، ابھی یہی معیار ہے۔ فرض کرو کہ کوئی اور عالم دربار میں تقریب حاصل کرے، اور اُس سے بڑھ کر خلق کی حاجت روائی میں مصروف ہو۔ تو کیا اس شخص کو خوشی حاصل ہوگی؟

امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہے ہمارے زمانے سے اُسکو مطابق کرو تو گمان ہوگا کہ اسی زمانے کو دیکھ کر لکھا ہے، تمام ہندوستان میں نہایت چھوٹے چھوٹے اختلافات مذہبی پر نزاعیں قائم ہیں۔ فریقین کے علما۔ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہیں تصنیفات میں۔ گالیوں کی بھرمار ہوتی ہے۔ مقدمات دائر ہوتے ہیں۔ لندن تک جانے کی نوبت پہنچتی ہے، اور پھر دونوں فریق کے علما سمجھتے ہیں کہ جو کچھ کیا جا رہا ہے نصرتِ دین، حمایتِ مذہب اور احقاقِ حق کے لیے کیا جا رہا ہے۔

(۳) بعض اخلاقی صفات میں باہم اس قدر نزاک اور دقیق فرق ہے کہ انہیں امتیاز کرنا نہایت مشکل ہے؛ آجکل لوگوں کی عام بد اخلاقی کا بہت بڑا سبب یہی ہے، کہ وہ ان صفات میں تمیز نہیں کر سکتے اور اس وجہ سے غلطی سے انہیں مبتلا ہوتے ہیں، بخل و کفایت شکاری، سنجائی اور اسراف۔ پست ہمتی اور قناعت۔ ذنات اور تواضع، غرور و خود داری، اس قسم کے ملتے جلتے اوصاف ہیں کہ مشکل سے انہیں تفرق ہو سکتا ہے، ہزاروں آدمی اسراف میں مبتلا ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ سخی ہیں۔ پست ہمت ہیں اور سمجھتے ہیں کہ قانع ہیں، دنی ہیں اور جانتے



ہیں کہ متواضع ہیں۔ متکبر ہیں اور انکو یقین ہے کہ خود دار ہیں۔  
 امام صاحب نے ان مشتبہ الصورۃ اوصاف کو نہایت نکتہ سنجی سے تحلیل کیا  
 ہے اور انکے باہمی فرق بتائے ہیں مثلاً بخل کی حقیقت سے جہان بحث کی ہو لکھتے ہیں۔  
 ”بخل کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ ایک گروہ نے یہ تعریف کی ہے کہ ”نفقہ و ارباب  
 کا نہ ادا کرنا بخل ہے“ لیکن یہ تعریف صحیح نہیں۔ کوئی شخص اگر صرف ایک تہ کی کمی کی  
 وجہ سے قصاب سے گوشت لے کر واپس کر آئے، تو وہ ضرور بخیل سمجھا جائے گا  
 حالانکہ اُس نے اداے واجب میں کمی نہیں کی۔

بعض لوگوں نے یہ تعریف کی ہے کہ ”جس شخص کو، روپیہ پیسہ دینا گران گذرے وہ  
 بخیل ہے“ لیکن یہ تعریف بھی صحیح نہیں، نہایت قلیل مقدار کا دینا بخیل کو بھی گران نہیں  
 گذرتا۔ اور سخی سے سخی آدمی بھی حد سے زیادہ دینا گوارا نہیں کر سکتا۔  
 سخاوت کی بھی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں مثلاً بے مانگے دنیا، دیکر احسان نہ  
 رکھنا، سائل کو دیکھ کر خوش ہونا، لیکن یہ تمام تعریفیں بھی نامتام ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مال ایسے بنا ہے کہ ضرورت اور حاجت کے موقع پر استعمال کیا جائے،  
 استعمال کے تین طریقے ہو سکتے ہیں، ضرورت کے موقع پر نہ صرف کیا جائے، بے ضرورت  
 صرف کیا جائے، صرف ضرورت کے موقع پر صرف کیا جائے، پہلا بخل ہے۔ دوسرا اسراف،  
 اور تیسرا سخاوت۔ اس تعریف میں بھی اس قدر اجمال باقی رہتا ہے کہ ضرورت اور حاجت  
 کی کیا تشریح ہوگی؟ جس چیز کو سخی ضروری سمجھتا ہے، بخیل اُسی چیز کو غیر ضروری سمجھتا ہے،



ایسے پہلے خود ضرورت کی حقیقت سمجھنی چاہیے۔ ضرورت کی دو قسمیں ہیں۔ ضرورت شرعی ضرورت رواج و عادت۔ ضرورت شرعی سے وہ تمام حقوق مراد ہیں جو شرعاً واجب ہیں مثلاً زکوٰۃ۔ صدقہ۔ نفقہ اولاد۔ ضرورت رواج کے یہ معنی کہ ذرا اسی چیزوں میں تنگدلی نہ کی جائے۔ لیکن اس کا معیار، اشخاص، اور حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔ ایک امیر کے لیے دو چار پیسے ذرا سی چیز ہیں، لیکن غریب کے لیے اتنا ہی بہت ہے۔ اجنبیوں سے جن چیزوں میں تنگدلی کی جا سکتی ہے آل و اولاد سے نہیں کی جا سکتی۔ باپ۔ چچا۔ بھائی۔ ماموں کے مراتب میں جس قدر اختلاف ہے اسی لحاظ سے، انکے ساتھ بخل و سخا کے مراتب میں بھی اختلاف ہوتا جاتا ہے۔ باپ سے جس چیز کا دریغ رکھنا بخل ہے۔ ممکن ہے کہ چچا کے اعتبار سے وہ بخل نہ ہو۔ اسی طرح کھانے۔ کپڑے۔ مکان، سامانِ آرایش۔ ہر ایک کی حالت جدا ہے۔ ایک چیز میں جس حد تک کی تنگ و رزی بخل ہے، دوسری میں نہیں ہے، اس بنا پر بخل کی یہ تعریف ہے کہ "مال کو اُس چیز کے مقابلے میں دریغ رکھا جائے جو حقیقت مال سے زیادہ عزیز ہے" مثلاً، عزت و آبرو۔ ناموس۔ صلہ رحم۔ وغیرہ وغیرہ۔

سخاوت کے لیے یہ ضروری ہے کہ جو کچھ دیا جائے، کسی امید۔ طمع۔ مبادلہ شکرگزاری۔ مرج و ثنا کے خیال سے نہ دیا جائے، کیونکہ بلا معاوضہ دینا سخاوت کی پہلی شرط ہے، اور مذکورہ بالا چیزیں۔ معاوضہ ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔

(۴) بعض اخلاقی امراض ایسے ہیں جنکے بہت اقسام ہیں، اور ان اقسام میں سے بعض ایسے دقیق ہیں جنکو مریض ایک طرف۔ طبیب بھی شکل سے پہچان سکتا ہے۔ قدا کی



تصنیفات میں ان امراض کا مطلق پتہ نہیں لگتا، امام صاحب نے نہایت مدقیق سے  
 انکی تشریح کی ہے۔ مثلاً ریا کے ذکر میں لکھتے ہیں، ریا کی تین قسمیں ہیں جلی خفی و خفی۔ مثلاً ایک  
 شخص صرف لوگوں کے دکھانے کی غرض سے عبادت کرتا ہے، یہ ریا ہے جلی ہے۔ ایک اور  
 شخص ہے جو دکھانے کی غرض سے عبادت نہیں کرتا ہے بلکہ گھر میں جب تنہا رہتا ہے اور کسی  
 کو خبر بھی نہیں ہو سکتی تب بھی اُسکی عبادت قضا نہیں ہوتی لیکن جب اتفاقاً گھر میں کوئی ہمارا  
 آجاتا ہے تو اُسے عبادت میں جس قدر اُسکا دل لگتا ہے، اور جس آسانی سے خود بخود اُس سے  
 عبادت ادا ہوتی ہے تنہائی کی حالت میں نہیں ہوتی تھی۔ یہ ریا ہے خفی ہے۔ ایک اور شخص ہے جو  
 کسی کے دکھانے کے لیے عبادت نہیں کرتا۔ نہ کسی ہمارے وغیرہ کے آنے سے اسکی حالت  
 میں کچھ فرق آتا۔ لیکن جب لوگوں کو اُسکی عبادت گزاری کی اطلاع ہوتی ہے تو اُسکے دل میں  
 آپ سے آپ ایک قسم کی خوشی پیدا ہوتی ہے یہ ریا ہے خفی ہے کیونکہ اس خوشی کا اصلی سبب  
 صرف یہ ہے کہ دل میں ریا کی کیفیت موجود تھی، موقع پا کر ظاہر ہو گئی جس طرح پتھر میں آگ  
 چھپی ہوتی ہے اور حقیق کے اشائے سے باہر نکل آتی ہے۔ یہ بھی اُسی ریا کا اثر ہے کہ باوجود  
 اسکے کہ انسان لوگوں سے چھپا کر عبادت کرتا ہے، اور چاہتا ہے کہ کسی کو اطلاع نہ ہونے  
 پائے۔ تاہم اس بات کا متوقع رہتا ہے کہ لوگ اُس سے ادب و تعظیم کے ساتھ پیش آئیں  
 اگر کسی موقع پر اسکے خلاف پیش آتا ہے تو اُسکو گراں گذرتا ہے، اور رنج ہوتا ہے۔ یہ اس بات  
 کی علامت ہے کہ اُسکے دل میں ریا کا اثر موجود ہے، کیونکہ بالفرض اگر وہ عبادت گزار نہ ہوتا تو  
 لوگوں سے اُسکو ادب و تعظیم کی توقع نہ ہوتی، اس سے معلوم ہوا کہ درحقیقت یہی توقع تھی

ریا جلی

ریا خفی

ریا خفی



حسنے اُس سے عبادت کرانی تھی۔

یہ بے خفی کی اور بھی صورتیں ہیں۔ مثلاً ایک عالم تنہا نماز پڑھ رہا تھا۔ اس اثنا میں اور لوگ آگئے، عالم کو خیال آیا کہ چونکہ مجھ کو لوگ مقتدا سمجھتے ہیں اور ہر بات میں میری تقلید کرتے ہیں، اسلئے میں اگر زیادہ خشوع و خضوع سے نماز پڑھوں گا، تو لوگوں پر اسکا اثر اچھا ہوگا اور وہ بھی خشوع و خضوع کے پابند ہوں گے، اس خیال سے اُس نے نہایت خضوع و خشوع سے نماز پڑھنی شروع کی۔

اس سے دقیق تر یہ صورت ہے کہ اُس عالم کو اس عیب پر اطلاع ہو گئی، وہ سمجھ گیا کہ میرا خضوع و خشوع درحقیقت لوگوں کے دکھانے کے لیے ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب میں مجمع میں ہوتا ہوں۔ اُسی وقت مجھ سے خضوع و خشوع ظاہر ہوتا ہے۔ اس خیال سے اُس نے خلوت اور تنہائی میں بھی خشوع و خضوع سے نماز پڑھنی شروع کی، یہ بھی ریا ہے کیونکہ اصل میں جو چیز خضوع و خشوع کی محرک ہوئی، وہ ریا ہی ہے، صرف اس قدر فرق ہے کہ جلوت و خلوت دونوں کی حالت یکساں ہو گئی۔ بلکہ خلوت کی درستی کا اصلی محرک بھی یہی جلوت کی حالت ہے۔

یہ تمام مباحث، امراض اخلاقی کی تشخیص اور تعین سے متعلق تھے، انکے بعد علاج کا مرحلہ ہے۔ حکماء یونان نے جیسا کہ ابن مسکویہ نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے۔ علاج کے دو طریقے قرار دیے تھے۔

اخلاقی امراض  
کا علاج

۱۔ ریا کی یہ دونوں صورتیں امام صاحب نے کے بیان میں لکھی ہیں۔



(۱) ہر مرض کا علاج بالصد کیا جائے مثلاً کوئی شخص بخیل ہو تو سکو بکلف سخاوت کرنی چاہیے تاکہ رفتہ رفتہ تیرین اترے سے خود بخود اُس سے فیاضانہ افعال سرزد ہونے لگیں۔

(۲) چونکہ تمام امراض کی اصلی بنیاد و چیزیں ہیں غضب و جبن۔ ایسے ان دو مرضوں کا علاج تمام امراض کا علاج ہے غضب جن اسباب سے پیدا ہوتا ہے وہ آٹھ ہیں۔ عجب۔ غرور۔ ہزل۔ مزاح۔ وغیرہ وغیرہ۔ پھر ان آٹھوں کے دفع کرنے کے طریقے بتائے ہیں اور اُس کے بعد جبن کا علاج بتایا ہے۔

امام صاحب نے علاج کے پہلے طریقے میں بالکل یونانیوں سے اتفاق کیا چنانچہ نہایت تفصیل و توضیح سے اُسکو اپنی عبارت میں ادا کیا ہے۔ لیکن وہ اس کے کو تسلیم نہیں کرتے کہ تمام امراض صرف غضب یا جبن سے پیدا ہوتے ہیں، ممکن ہے کہ تمام امراض کا سلسلہ کھینچ تان کر انھی دونوں چیزوں سے ملا دیا جائے لیکن امام صاحب کے نزدیک ہر مرض کے اسباب جدا ہیں۔

امراض اخلاقی  
کے اسباب  
اور علاج

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کا اصلی کارنامہ جس نے انکی کتاب کے آگے تمام حکماء اور قدما کی تصنیفات کو حقیر کر دیا ہے۔ یہی ہے کہ انھوں نے نہایت نکتہ سنجی۔ اور دقت نظر سے ہر مرض کے اسباب الگ الگ تحقیق کیے اور ان کے علاج لکھے۔ نمونہ اسکا ذیل کی مثالوں سے معلوم ہوگا۔

### غیبت

یہ نغمہ کسی کے مٹھ پیچھے اُسکا تذکرہ اس طرح کرنا کہ اگر وہ خود سنتا تو پسند نہ کرتا۔



یہ مرض جس قدر مسلمانوں میں پھیلا ہوا ہے دنیا کی کسی قوم، کسی فرقہ، کسی مذہب میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی، مسلمانوں کو بالفرض، اگر بزور حکومت، اس مشغلے سے روک دیا جائے تو دفعۃً، انکی تمام مجلسیں بے لطف اور سرد ہو جائیں گی، کیونکہ ان کی گرمی صحبت کا سب سے بڑا سرمایہ یہی ہے۔ طرہ یہ ہے کہ یہ سب جانتے ہیں کہ یہ مذموم چیز ہے لیکن اس میں کچھ ایسی بچسپی ہے کہ چھوڑی نہیں جاسکتی، اس کے علاج کے لیے سب سے مقدم یہ ہے کہ مرض کے اسباب پر غور کیا جائے۔ امام صاحب نے نہایت تدقیق اور غور سے اس کے اسباب کی تشریح کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

غیبت کے اسباب

”غیبت کے اسباب بہت ہیں ان میں سے آٹھ، عام طور پر سب میں پائے جاتے ہیں اور تین مذہبی لوگوں اور خواص کے ساتھ مخصوص ہیں۔“

(۱) انسان کو جب کسی شخص پر غصہ آتا ہے اور ضبط نہیں کر سکتا، تو خواہ مخواہ اس شخص کے عیوب بان پر آتے ہیں۔ اس سے اس کا کلیجہ ٹھنڈا ہوتا ہے اور سمجھتا ہے کہ میں نے اپنا انتقام لے لیا۔ اگر کسی وجہ سے اس کو ضبط کرنا پڑا تو وہ غصہ دل میں گھٹ کر رہ جاتا ہے اور ہمیشہ اس شخص کی بدگوئی پر آمادہ کرتا رہتا ہے۔

(۲) کسی مجلس میں جب پہلے ہی سے کسی کی غیبت ہو رہی ہے تو نئے آدمی کو بھی خواہ مخواہ گرمی صحبت کے لیے اس مشغلے میں شریک ہونا پڑتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ ان لوگوں کو ٹوکے یا خود چپکا بیٹھا ہے تو تمام لوگوں کو بار ہوگا۔

(۳) انسان کو جب اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ فلاں شخص میری نسبت بُرے خیالات



دل میں رکھتا ہے اور انکو ظاہر کرنا چاہتا ہے تو حفظاً مقدم کے لیے وہ خود اس کے عیوب ظاہر کرنے شروع کرتا ہے تاکہ آئندہ اس شخص کی بات بے اثر ہو جائے اور یہ کہنے کا موقع ملے کہ چونکہ میں نے اس شخص کے واقعی عیوب ظاہر کیے تھے اس لیے دشمنی سے وہ میری نسبت جھوٹے الزامات لگاتا ہے۔

(۴) انسان پر جب کوئی غلط الزام یا عیب لگایا جاتا ہے اور وہ اس سے اپنی برائت ثابت کرنا چاہتا ہے تو اس شخص کا نام لے لیتا ہے جو درحقیقت اس الزام کا مرتکب ہوتا ہے۔ حالانکہ اسکو صرف اپنی برائت پر قناعت کرنی چاہیے تھی۔

(۵) دوسروں کی تنقیص میں ضمناً کمال ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شاعر۔ دوسرے شاعر کی نسبت کہتا ہے کہ اس کا کلام نہایت بدمزہ ہوتا ہے یا اسکو مطلق کہنا نہیں آتا۔ اس سے درپردہ یہ غرض ہوتی ہے کہ میرا کلام نہایت بامزہ اور لطیف ہوتا ہے۔

(۶) ایک شخص اپنے معاصر کی عزت اور شہرت کو نہیں دیکھ سکتا۔ لیکن اس شہرت اور عزت کے مٹانے کی کوئی تدبیر بن نہیں آتی۔ مجبوراً اس کے عیوب ظاہر کرتا ہے تاکہ لوگوں کے دل میں اس کی وقعت کم ہو جائے۔

(۷) مذاق اور دل بہلانے کے لیے بعض اوقات انسان دوسروں کے عیوب کا خاکہ اڑاتا ہے جس سے حاضرین مجلس کو نقالی کا مزہ آتا ہے اور صحبت گرم ہوتی ہے۔

(۸) کسی کے ساتھ استہزا اور مسخر کرنا مقصود ہوتا ہے۔



غیبت کے یہ اسباب، عام آدمیوں سے تعلق رکھتے ہیں خواص جنابت سے مبتلا ہوتے ہیں وہ یہ ہیں۔

(۱) ایک دیندار آدمی جب کسی شخص کو کوئی بُرا کام کرتے دیکھتا ہے یا لوگوں سے سنتا ہے تو اُسکو تعجب اور حیرت ہوتی ہے۔ اس تعجب کے ظاہر کرنے میں اُس شخص کا نام زبان پر آجاتا ہے اور یوں کہتا ہے مجھکو سخت حیرت ہے کہ۔ زید نے باوجود کمال دینداری کے ناچ کی محفل میں کیونکر شرکت کی۔

(۲) اس قسم کے موقع پر بعض وقت انسان کو افسوس اور رحم آتا ہے اور یوں کہتا ہے افسوس! زید نے شراب پینی شروع کی جو اُسکے رتبہ اور شان کے بالکل خلاف ہے۔

(۳) بعض وقت امر بالمعروف کا جوش پیدا ہوتا ہے اور انسان متکبر گناہ کا نام لیکر اُسکا اظہار کرتا ہے۔

ان تینوں موقعوں میں غیبت کرنے والے کو دھوکا ہوتا ہے کہ غیبت کا ایسا نہیں کرتے بلکہ ایک مذہبی فرض ادا کر رہا ہے، حالانکہ اس فرض کے ادا کرنے میں نام لینے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

### غصہ و غضب

انسان کی فطرت خدا نے اس قسم کی بنائی ہے کہ اُسکے فنا کرنے کے اسباب خود اُسکے اندر، اور باہر موجود ہیں۔ اُسکا جسم ہر وقت تحلیل ہوتا رہتا ہے، اور اسے اُسکو ہمیشہ بدل یا تحلیل کی ضرورت پڑتی ہے۔ بیرونی دشمن خود اُسکے اپنے جسم میں ہیں۔ ان حالات کے ساتھ چونکہ خدا کو ایک مدت معین کے لیے انسان کو زندہ رکھنا بھی



غصہ کی قوت  
انسان کو کیوں  
دیکھی۔

مقصود تھا۔ ایسے دونوں قسم کے دشمنوں سے بچنے کے لیے سامان پیدا کیے۔ اندرونی دشمن کے مدافعہ کے لیے انسان میں غذا کی خواہش پیدا کی جسکی وجہ سے وہ غذا کا استعمال کرتا ہے اور جس قدر جسم کی مقدار تحلیل ہوتی رہتی ہے۔ غذا ہر روز بدن ہو کر اسکی مکافات کرنی جاتی ہے۔

بیرونی دشمنوں سے بچنے کے لیے غصہ اور غضب کی قوت پیدا کی جسکا خاصہ ہے کہ جس وقت انسان کو کوئی شخص ضرر پہنچانا چاہتا ہے، یہ قوت فوراً ہیجان میں آتی ہے اور دشمن کا مقابلہ کرتی ہے۔ اس لحاظ سے انسان میں خواہش اور غصہ۔ دونوں قسم کی قوتوں کا موجود ہونا ایک فطری بات تھی۔

تمام اور قوتوں کی طرح غضب کی قوت بھی تین درجے ہیں۔ افراط۔ تفریط۔ اعتدال۔ افراط کے معنی ہیں کہ یہ قوت اس قدر بڑھ جائے کہ عقل کے قابو سے نکل جائے، اس حالت میں غور۔ فکر۔ پیش بینی۔ خود اختیاری، یہ تمام اوصاف، انسان سے ملبس ہو جاتے ہیں اور وہ جو کچھ کرتا ہے بے اختیار ہو کر کرتا ہے۔ یہ افراط کبھی فطری ہوتا ہے یعنی بعض آدمی ابتداء ہی سے پر غضب اور مشتعل طبع پیدا ہوتے ہیں۔ کبھی خارجی اسباب سے پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً انسان ایسے جاہل اور جنگ جملہ لوگوں میں نشوونما پائے جنہیں شتعال طبع۔ غضب اور انتقام قابل فخر خیال کیا جاتا ہے اور وہ ان چیزوں کو دلیری اور جراتمندی سے تعبیر کرتے ہیں۔

افراط کی حالت میں غصہ کا اثر تمام اعضا پر محسوس ہو جاتا ہے۔ چہرہ کا رنگ لال ہوتا ہے



ہات پانوں پر رشتہ پڑ جاتا ہے۔ آنکھیں سُرخ ہو جاتی ہیں۔ مُنہ سے جھاگ اڑنے لگتی ہے۔  
 باچھین چر جاتی ہیں۔ نتھنے پھول جاتے ہیں۔ آوار سخت اور کریم ہو جاتی ہے۔ زبان سے  
 گالیان نکلتی ہیں۔ ہات زمین پر سے مارتا ہے۔ جو چیزیں سامنے ہوتی ہیں انکو توڑ پھوڑ کر  
 رکھ دیتا ہے۔ یہ اثر ظاہری اعضا تک محدود نہیں رہتا۔ بلکہ باطن میں بھی سرایت کرتا ہے۔  
 جیسے غصہ آتا ہوں دل میں اسکی عداوت پیدا ہوتی ہے اور بڑھتے بڑھتے حسد۔ رشک۔ ستہرا  
 پردہ دری۔ تک نوبت پہنچتی ہے۔

تفریط کے یہ معنی کہ جس موقع پر غصہ آنا چاہیے وہاں بھی نہ آئے جسکو دوسرے  
 الفاظ میں بغیرتی۔ بے حمیتی۔ ذمات۔ ذلت پرستی کہا جاسکتا ہے، منجملہ اور بہت سے نتائج کے  
 اسکا یہ بھی نتیجہ ہے کہ انسان میں امر بالمعروف کا مادہ باقی نہیں رہتا۔ لوگوں کو سخت بہو کیوں  
 کا مرکب دیکھتا ہے اور اسکو کچھ احساس نہیں ہوتا۔

افراط و تفریط سے بچنے کا نام اعتدال ہے اور انسان کو اسی حالت کے پیدا  
 کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ چونکہ غصہ پیدا ہونے کا اصلی سبب یہ ہے کہ جو چیزیں انسان کو مرغوب  
 ہیں، اس میں کسی شخص کی طرف سے مزاحمت کی جائے، اسلئے پہلے اس بات پر غور کرنی چاہیے  
 کہ ہمارے مرغوبات کیا کیا ہیں؟ تمام مرغوبات کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں۔ ایک وہ جو مرغوب  
 ہونے کے ساتھ لازمہ زندگی بھی ہیں۔ مثلاً غذا۔ لباس۔ مکان وغیرہ ان چیزوں کے تعرض  
 ہونے کی حالت میں ضرور ہے کہ انسان کو غصہ آئے اور اس سے روکا نہیں جاسکتا۔  
 اس میں اعتدال پیدا کرنے کے صرف یہ معنی ہیں کہ غصہ کا استعمال بری طرح نہ کیا جائے

غصہ کے پیدا  
 ہونے کا سبب



یعنی ممانعت پر اکتفا کیا جائے اور انسان کی صورت - رنگ، آواز - حرکات و سکنات پر اسکا اثر محسوس ہونے پائے۔

دوسری قسم کے مرغوبات وہ ہیں جو لازمہ زندگی نہیں ہیں، مثلاً جاہ - شہرت - ناموری خواہش صدر نشینی وغیرہ وغیرہ ان چیزوں میں بھی جب کوئی شخص مزاحمت کرتا ہے تو معمولاً انسان کو خواہ مخواہ غصہ آتا ہے، اس میں اعتدال پیدا کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ جو چیزیں، زبردستی مرغوبات میں داخل کر لی گئی ہیں، انکو رفتہ رفتہ کم کیا جائے، کیونکہ جس قدر مرغوبات کم ہونگے اُسی قدر اُنکے متعلق مزاحمت کیے جانے سے رنج اور غصہ کم ہوگا۔

انسان کے تمام مختلف گروہ جو آپس میں لڑتے رہتے ہیں، اور ایک دوسرے سے بغض و عناد رکھتے ہیں۔ انکی ساری عداوت و بغض کا سبب یہی مرغوبات ہوتے ہیں۔ ایک شخص مثلاً چاہتا ہے کہ وہ جہان جائے لوگ اُنکی تعظیم کریں۔ محفل میں اُسکو صدر بنائیں۔ وہ جو کہتا جائے تسلیم کرتے جائیں۔ اُسکے سامنے مودب ہو کر بیٹھیں۔ غائبانہ ذکر آئے تو اُسکی معذرت کر لیں، ان باتوں میں سے ایک چیز میں بھی کمی ہوتی ہے تو اُسکو رنج اور غصہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ رنج اور غصہ درحقیقت خود اُسکا پیدا کیا ہوا ہے۔ اگر یہ یہودہ وغیرہ ضروری خواہشیں اُسکے دل میں نہ ہوتیں تو اُسکو کسی بات پر غصہ نہ آتا۔ علماء مصنفین اور اہل جاہ کے غیظ و غضب کے اسباب یہی غیر ضروری خواہشیں ہوتی ہیں۔ یہ خواہشیں جس قدر بڑھتی جاتی ہیں اور جس قدر جزئی جزئی باتوں سے اُنکو تعلق ہوتا جاتا ہے، اُسی قدر انسان کے غم اور غصہ کے سامان زیادہ ہوتے جاتے ہیں۔ خدمت گار نے فوراً حکم کی تعمیل نہیں کی



کھانے میں ذرا دیر ہو گئی۔ نمک تیز ہو گیا۔ فرش میں سلوٹ رہ گئی، غصہ و آدمی انہیں سے ایک ایک بات پر قابو سے باہر ہو جاتا ہے۔ جسکی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ اُس نے اپنی خواہشوں کا دائرہ نہایت وسیع کر رکھا ہے اور ہر خواہش اس قدر عزیز ہے کہ اس میں ذرا سا خلل پڑنا بھی گوارا نہیں کر سکتا۔

### حسد اور رشک

ہماری قوم میں آج کل یہ مرض جس قدر پھیلا ہوا ہے غالباً دنیا کی کسی اور قوم میں نہ ہوگا، ملک میں جس قدر مفید کام شروع کیے جاتے ہیں، اُنکے برہم ہوجانے یا تکمیل نہ پانے کی وجہ زیادہ تر یہی حسد اور رشک ہوتا ہے۔ وقت یہ ہے کہ حسد بظاہر ایسا کھلا اور ذلیل عیب ہے کہ کسی بڑے آدمی کے خیال میں بھی نہیں آسکتا کہ وہ اس مرض میں مبتلا ہوگا حالانکہ بڑے ہی آدمیوں میں یہ مرض زیادہ ہوتا ہے، لیکن ایسے پیرائے میں ہوتا ہے کہ وہ تمیز نہیں کر سکتے۔

حسد کے پیدا ہونے کا اصلی سبب یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو کمتر اور پست حالت میں نہیں دیکھ سکتا۔ ایسے جب اُسکو کوئی شخص اُس سے ممتاز نظر آتا ہے تو اُسکی خواہش ہوتی ہے کہ کم سے کم میں اُسکے برابر ہو جاؤں،۔ برابری کے صرف دو طریقے ہو سکتے ہیں یا شخص بھی اتنا ہی ممتاز ہو جائے، یا وہ شخص گھٹ کر اس شخص کی سطح میں آجائے۔ چونکہ پہلی بات کم نصیب ہوتی ہے اس لیے خواہ مخواہ دوسرا خیال پیدا ہوتا ہے۔

حسد کے پیدا ہونے کا سبب

کسی مصنف یا اسپیکر یا واعظ یا قارئین کو جب زیادہ فروغ اور زیادہ کامیابی ہوتی ہے



تو اکثر اُسکے اور ہمنون کو گران گذرتا ہے۔ اگرچہ وہ بظاہر اس بات کے آرزو مند نہیں معلوم ہوتے کہ اُس شخص کی عزت و شہرت جاتی ہے، لیکن اگر بالفرض، اُسکا فروغ کم ہو جائے، تو ان لوگوں کو رنج کے بجائے ایک قسم کی احت معلوم ہوگی، کسی مجلس میں اُس شخص کے محاسن و عیوب کا تذکرہ کیا جائے، تو یہ لوگ عیوب کے تذکرہ کو زیادہ دلچسپی سے سنیں گے اور اس میں اُنکو زیادہ لطف آئے گا۔ تصنیفات پر اگر ریویو کیا جائے گا تو ان لوگوں کو وہ حصہ زیادہ پسند آئے گا جہاں تصنیف پر نکتہ چینی ہوگی، اتنا فرق ہوگا کہ جو زیادہ کمینہ طبع ہونگے وہ ہر قسم کے عیوب کو ذوق سے سنیں گے اور اسکی داد دیں گے، بخلاف اُسکے عالی صلیہ لوگ سچا نکتہ چینیوں کو حقارت کی نظر سے دیکھیں گے لیکن سچی نکتہ چینیوں میں اُنکو بھی وہ مزہ آئے گا جو محاسن کے اظہار میں کبھی نہیں آسکتا تھا۔

حسد کے لئے یہ ضرور ہے کہ آپس میں ہم فنی اور ہم پیشگی ہو۔ اگر ایک عالم کو دنیا دار پر دنیا دار کو عالم پر۔ زاہد کو واعظ پر۔ شاعر کو نثر پر۔ رفام کو دولتمند پر حسد ہو، تو اُنکو یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ حسد کے داغ سے پاک ہیں۔ اُنکو غور کرنا چاہیے کہ خود اُنکا کوئی ہم فن خصوصاً جو ظاہری اوصاف میں اُنھی کے برابر تھا جب شہرت میں، عزت میں، جاہ میں، شوکت و شان میں ان سے بڑھ جاتا ہے تو اُنکی کیا حالت ہوتی ہے؟

حسد کے پیدا ہونے کے اسباب جنکی تفصیل امام صاحب نے کی ہے حسب ذیل ہیں۔

(۱) دشمنی اور عداوت، انسان کی بالطبع یہ خواہش ہوتی ہے کہ اُسکے دشمن کو ضرر

پونچے، اگر خود نقصان نہیں پہونچا سکتا تو اس بات کا منتظر رہتا ہے کہ اور اسباب سے



اُسکو ضرر پہنچ جائے۔ اس بنا پر دشمن کے ساتھ حسد کا ہونا لازم ہے۔ نیک سے نیک آدمی بھی یہ بات نہیں پیدا کر سکتا کہ کسی شخص سے اُسکو دشمنی ہو، اور پھر دشمن کا رنج و راحت اُسکو کیسا معلوم ہو۔

(۲) انسان کی یہ بھی فطرت ہے کہ وہ اوروں سے دب کر رہنا نہیں چاہتا، اس لیے جب اُسکے ہم عصرون میں کوئی شخص ایسے بلند رتبہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اُسکے غرور و نخوت کا مقابلہ نہیں کر سکتا تو خواہ مخواہ اُسکے رتبہ پر حسد ہوتا ہے اور چاہتا ہے کہ وہ اُس بلند رتبہ سے گر جائے۔

(۳) انسان جن لوگوں سے کسی ذاتی امتیاز کی بنا پر یہ توقع رکھتا ہے کہ وہ اُسکے ساتھ اطاعت و ادب سے پیش آئیں، اُنہیں سے جب کوئی شخص زیادہ معزز اور صاحب جاہ ہو جاتا ہے، تو حسد پیدا ہوتا ہے کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ جس اطاعت اور ادب سے وہ شخص پہلے پیش آتا تھا اب نہ آئے گا بلکہ مجھ کو خود اُلٹا اُسکا ادب کرنا پڑے گا۔

(۴) دو آدمی جب ایک ہی مشترک چیز کے طالب ہوتے ہیں تو خواہ مخواہ ایک دوسرے کا حاسد بن جاتا ہے۔ ہر واعظ چاہتا ہے کہ تمام شہر اُسکی سحر بانی کا گرویدہ ہو جائے۔ تلامذہ میں سے ہر ایک کی خواہش ہوتی ہے کہ اُسٹاد کی توجہ تمام تر اُسی کی طرف ہو۔ ایک باپ کے جتنے بیٹے ہیں، سب کی کوشش ہوتی ہے کہ باپ کی ساری محبت میرے ہی حصے میں آجائے۔ مفتیوں میں سے ہر ایک کی خواہش،



ہوتی ہے کہ سائے شہر کے فتوے میری ہی پاس آئیں، چونکہ ان مختلف گروہوں کا ایک ہی مقصد ہوتا ہے اس لیے ضرور ہے کہ انہیں حسد پیدا ہو۔

(۵) بعض لوگوں کو یکتائی کی ہوس ہوتی ہے اور اس وجہ سے دنیا کے کسی حصے میں اگر کوئی شخص کسی علم و فن میں شہرت اور قبول عام حاصل کرتا ہے تو انکو گوارا نہیں ہوتا، کیونکہ اسکی شان یکتائی میں منسرق آتا ہے۔ اور یکتائی سے زیادہ اُن کو کوئی چیز عزیز نہیں۔

(۶) بعض آدمی بالطبع خبیث النفس اور تیرہ باطن ہوتے ہیں۔ اس قسم کے لوگ بے وجہ۔ بے سبب تمام لوگوں پر حسد کرتے ہیں، کوئی شخص ہو، کہیں کا ہو، کسی طبقہ کا ہو، جب کسی چیز میں ممتاز ہوگا انکو رشک اور حسد ہوگا۔

حسد کا علاج یہ ہے کہ انسان اس بات پر غور کرے کہ حسد کرنے سے محسوس نقصان پہنچتا ہے یا خود حاسد کو۔ یہ ظاہر ہے کہ محسود کو ضرر نہیں پہنچتا۔ بلکہ چونکہ محسود ہونا۔ دلیل کمال ہے اس لیے اسکو اپنے فضل و کمال کی ایک سند ہات آتی ہے۔ اس کے علاوہ جب محسود کو یہ علم ہوتا ہے کہ میرے مخالف کا دل میری ترقیوں پر جلتا ہے اور اسکو اسکا صدمہ اور کوفت رہتی ہے، تو وہ نہایت خوش ہوتا ہے کیونکہ انسان کے لیے مخالف کے رنج اور کوفت سے بڑھکر کوئی خوشی نہیں۔ اس لحاظ سے کسی پر حسد کرنا۔ اسکو بجاے نقصان پہنچانے کے مسرور اور خوش کرنا ہے۔

اس کے ساتھ یہ خیال کرنا چاہیے کہ حسد سے انسان کو خود کس قدر دینی اور دنیوی



نقصان پہنچتا ہے۔ دینی نقصان تو اس وجہ سے کہ حسد شرعاً نہایت مذموم چیز ہے اور  
حسد کے لیے عذاب و ترح موعود ہے۔ دنیاوی نقصان یہ ہے کہ حسد سے انسان کو  
ہمیشہ دل میں ایک کوفت سی رہتی ہے اور جس قدر محسود ترقی کرتا جاتا ہے اسی قدر یہ  
کوفت اور صدمہ بڑھتا جاتا ہے اور چونکہ انسان، اس صدمہ کا علانیہ اظہار نہیں کر سکتا،  
ایسے دل ہی دل میں گھٹتا ہے، اور آپ ہی آپ جلا جاتا ہے۔

یہ علاج، امام صاحب کی تجویز کے مطابق ہے۔ لیکن ہمارا خیال ہے، کہ حسد کا صرف  
یہ علاج ہے کہ انسان کو اس بات کا یقین آجائے کہ میرا یہ فعل درحقیقت حسد ہے، حسد ایک ایسی  
ذلیل۔ مذموم اور کمینہ صفت ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ میں اس صفت کا موجود ہونا گوارا  
نہیں کر سکتا۔ غلطی صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ انسان اپنے حسد انہ خیال اور افعال کو  
حسد پر محمول نہیں کرتا بلکہ اسکا اور اور نام رکھتا ہے مثلاً کسی مصنف کی کتاب نے نہایت  
شہرت اور مقبولیت حاصل کی، اُسکے ہم عصر مصنف کو حسد ہوا، اور اس تصنیف پر نکتہ چینی  
شرع کیں، یہ فعل اگرچہ درحقیقت حسد کی وجہ سے ہے، لیکن وہ غلطی سے اُسکو حسد نہیں  
خیال کرتا بلکہ سمجھتا ہے کہ علم و فن کو بغیر اسکے ترقی نہیں ہو سکتی کہ تصنیفات والیفات کی  
غلطیان، اور فروگزشتین ظاہر کی جائیں۔

اسکا علاج صرف یہ ہے کہ انسان خود اپنے دل کو ٹھولے اور چھپے ہوئے اور  
زیر پردہ جذبات کا سراغ لگائے۔ مثلاً اس بات کا اندازہ کرے کہ جب خود اسی کی  
تصنیفات پر نکتہ چینی اور خردہ گیری کیجاتی ہے تو کیا وہ اُسکو علم و فن کی ترقی سمجھتا ہے؟



کیا اسکی غلطیوں کے ظاہر ہونے سے اُسکو خوشی ہوتی ہے؟ کیا وہ نکتہ چین کو اچھی نظر سے دیکھتا ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو اُسکو سمجھنا چاہیے کہ اُسنے خود جو نکتہ چینیاں کی تھیں، وہ علمی تحریک سے نہیں تھیں بلکہ کوئی اور چیز درپردہ اسکی محرک تھی وَمَا أَبُو لَفْسِي اِنَّ النَّفْسَ لَمَارَّةٌ بِالسُّوءِ۔

اخلاق کی  
غرض و غایت

فلسفہ اخلاق کا سب سے مہتمم بالشان مسئلہ یہ ہے کہ اخلاق کی غرض و غایت کیا ہے؟ یعنی ہم کو کیوں بُرائیوں سے بچنا چاہیے؟ اور کیوں اچھی باتیں اختیار کرنی چاہئیں؟۔  
و عظیم اور زہاد و عباد کے نزدیک اسکا حاصل صرف دوزخ سے نجات ملنا اور لذائذ بہشت کا حاصل ہونا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ و عظیم کا وعظ، عموماً بہشت کی دلفریبیوں کی پرلطف داستان ہوتی ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک ایک پست اور تبذل خیال ہے، بہشت کا حاصل ہونا، اور دوزخ سے محفوظ رہنا، بے شہد تقویٰ کا لازمی نتیجہ ہے لیکن یہ چیزیں اصلی مقصد نہیں قرار پاسکتیں۔ بے شہد، ایک عالمی، اسی کو انتہائے آرزو خیال کرتا ہے لیکن بلند نظری کا یہ اقتضا نہیں، اگر نیکی صرف اس خیال سے کی جائے کہ عاقبت میں اسکا دسل گنا عوض ملیگا تو وہ نیکی نہیں بلکہ تجارت ہے۔  
امام صاحب نے اخلاص کے بیان میں یہ مقصد نہایت صفائی اور آزادی سے ظاہر کیا ہے اُنکے خاص الفاظ یہ ہیں۔

قال رُوِيَ الاخلاص في العمل هو ان لا يريد	رویم کا قول ہے کہ اخلاص کے یہ معنی ہیں کہ کام
صاحبه عليه عوضا في الدارين وهذا الشارة	کا معاوضہ، دنیا یا آخرت میں کہیں، نہ چاہا جائے۔ رویم کا



إِلَى أَنْ تُحْطِظَ النَّفْسُ أَجَلًا وَعَاجِلًا  
وَالْعَابِدُ لَا جَلَ تَنْعَمُ النَّفْسُ بِالشَّهَوَاتِ  
فِي الْجَنَّةِ مَعْلُولٌ بَلْ الْحَقِيقَةُ أَنْ لَا يُرَادُ  
بِالْعَمَلِ إِلَّا وَجْهُ اللَّهِ تَعَالَى - فَأَمَّا مَنْ يَجْعَلُ  
لِرَجَاءِ الْجَنَّةِ وَخَوْفِ النَّارِ فَهُوَ مَخْلَصٌ  
بِالْإِضَافَةِ إِلَى التَّحْطِظِ الْعَاجِلَةِ وَالْآخِرَةِ  
فِي طَلَبِ حِطِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ -

یہ قول اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حِطِّ نَفْسِ خواہ دنیا میں ہو،  
یا آخرت میں، آفت ہے۔ جو عابد اس غرض سے عبادت کرتا ہے کہ  
بہشت کے مزے اٹھائے گا وہ صاحب مرض ہے۔ عبادت کا مقصد  
صرف رضاے الہی ہونا چاہیے، باقی جو شخص جنت کی امید  
اور دوزخ کے خوف سے عبادت کرتا ہے وہ فوری نفع  
کے لحاظ سے مخلص کہا جاسکتا ہے، لیکن درحقیقت وہ  
شکم پرست اور زن پرست ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کے نزدیک صرف خوفِ دوزخ، نیکی و بدی کی علت  
ہے۔ اُسکو گناہ کے ارتکاب کے بعد ندامت اور خشوع کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی۔  
اسکی حالت بعینہ ایسی ہوگی جیسی کسی شخص کا کچھ مالی نقصان ہو جائے لیکن نہ دمت  
اور پشیمانی۔ اور خشوع سے اُسکو کچھ واسطہ نہ ہوگا حالانکہ سوز و گداز جو بارگاہِ الہی میں سب  
سے زیادہ مقبول چیز ہے انھی چیزوں کا نام ہے۔



## علم کلام

شہرت عام کے لحاظ سے علم کلام کو امام غزالی کے ساتھ وہی نسبت ہی جو  
 ارسطو کو منطق کے ساتھ، ابن خلدون نے علانیہ دعویٰ کیا ہے کہ "امام غزالی سے پہلے  
 علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش نہ تھی، فلسفیانہ طرز پر سب سے پہلے امام صاحب ہی نے  
 اس فن کو مرتب کیا۔ لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے، علم کلام کی تاریخ میں ہم نے اس بحث  
 کو نہایت مفصل لکھا ہے، یہاں صرف اس قدر جان لینا چاہیے کہ علم کلام میں ابتداء ہی  
 سے دو طریقے قائم ہو گئے تھے۔ عقلی نقلی۔ نقلی علم کلام، خود اسلامی فرقوں یعنی معتزلہ  
 قدریہ، جبریہ، وغیرہ کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا، ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ میں جس  
 کلام کا ذکر کیا ہے وہ یہی علم کلام ہے، عقلی علم کلام، فلسفہ اور دوسرے مذاہب کے مقابلے  
 کے لیے ایجاد ہوا تھا جسکا بانی اول ابوالمذیل علاف تھا اور جسکو نظام جاحظ حسن بنجی  
 ابو مسلم اصفہانی، وغیرہ نے ترقی دی تھی۔

نقلی علم کلام کی بھی متعدد شاخیں تھیں، ظاہریہ۔ ماتریدیہ، اشعریہ، امام غزالی  
 اشعری طریقے کے پیرو تھے جسکے بانی اول امام ابو الحسن اشعری تھے، یہ سب طریقے اول اول  
 فلسفہ اور عقلیات سے کچھ تعلق نہیں رکھتے تھے۔ اشعریہ میں سب سے پہلے باقلانی نے  
 بعض بعض فلسفیانہ اصطلاحیں دخل کیں، امام المحررین وغیرہ نے اُس پر اضافہ کیا،

۱۔ نقلی اسلئے کہتے تھے کہ عقائد اسلامیہ کو دلائل نقلیہ یعنی قرآن و حدیث سے ثابت کیا جاتا تھا۔

امام صاحب  
اور علم کلام

ابن خلدون کی  
غلطی کا اظہار

علم کلام کے  
دو مختلف طرز

عقلی علم کلام

نقلی علم کلام



امام غزالی نے اس قدر ترقی دی کہ نقلی ہونے کے بجائے عقلی بن گیا۔ اسی بنا پر ابن خلدون کو دھوکا ہوا کہ امام غزالی عقلی علم کلام کے موجد ہیں۔ بہر حال علم کلام کے متعلق جو کچھ اُن کے کارنامے ہیں ہم نہایت تفصیل سے اُنکو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

علم کلام حقیقت میں دو چیزوں کا نام ہے، اثبات اور ابطال۔ یعنی فلسفہ وغیرہ کا ابطال، اور عقائد اسلام کا اثبات۔ امام صاحب نے دونوں حصوں کو لیا ہے چنانچہ ہم ہر حصے پر الگ الگ بحث کرتے ہیں۔

### فلسفہ کا ابطال

امام صاحب نے فلسفہ کے رد کرنے سے پہلے۔ یونانیوں کے اصول کے مطابق فنون فلسفہ پر کتابیں لکھیں جس سے یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ آئندہ اُن مسائل پر وہ جو رد و قح کریں گے آشناے فن ہو کر رہیں گے۔

فن منطق میں  
امام صاحب  
کی تصنیفات

فن منطق میں دو کتابیں لکھیں محکم النظر اور معیار العلم پچھلی کتاب نہایت مفصل ہے اور اس میں منطق کے مسائل پر ساتھ ساتھ نکتہ چینی بھی کرتے جاتے ہیں۔ یہ کتاب آج پائیدہ ہے، ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الرد علی المنطق میں ایک موقع پر یعنی جہان معرفت اور حد کی تعریف پر اعتراض کیا ہے اسکی تھوڑی سی عبارت نقل کی ہے چنانچہ اسکا خلاصہ ہم اس موقع پر لکھتے ہیں۔

”معرفت اور حد کی جو تعریف منطق میں کی گئی ہے، اگر اسکی شرطیں ملحوظ رکھی جائیں تو بجز شاذ و نادر کے کسی شے کی تعریف اور تحدید نہیں کیجا سکتی، بوجہ ذیل۔

۱۔ محکم النظر۔ حال میں، مصر میں چھاپی گئی ہے۔



بعض مسائل  
منطق پر  
امام صاحب  
کے اعتراض

(۱) حدام کی پہلی شرط یہ ہے کہ جنس قریب سے مرگب ہو، لیکن اس پر کیونکر اطمینان ہو سکتا ہے کہ جس چیز کو ہم نے جنس قریب سمجھا وہ حقیقت قریب ہے، ممکن ہے کہ اُس سے قریب تر جنس موجود ہو اور ہماری نظر سے رہ گئی ہو۔ مثلاً شراب کی تعریف، سیال مسکر کے لفظ سے کی جاتی ہے۔ اور سیال کو جنس قریب خیال کیا جاتا ہے حالانکہ سیال سے قریب تر جنس خود شراب (بمعنی لغوی) موجود ہے۔

(۲) جنس کے لیے ذاتی ہونا شرط ہے حالانکہ ذاتی اور عرضی کی تمیز حد سے

زیادہ مشکل ہے۔

(۳) معروف میں شرط ہے کہ تمام ذاتیات آجائیں حالانکہ تمام ذاتیات کا احاطہ

کرنا سخت مشکل ہے۔

یہ اعتراضات اگرچہ امام صاحب کے کمال فن اور دقت نظر کے ثبوت میں پیش نہیں کیے جاسکتے اور تفسیر الاعتراض تو خود ابو علی سینا سے ماخوذ ہے، لیکن ان اعتراضات کی واقعیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ارسطو کے زمانے سے آج تک جنس فصل، اور معرفت وحد کے لیے انسان۔ حیوان۔ اور ناطق کے سوا کوئی مثال نہیں مل سکی، معرفت وحد کے متعلق سیکڑوں اصطلاحیں پیدا ہو گئی ہیں مثلاً جنس قریب۔ بعید۔ عالی۔ سافل، مقوم، مقسّم، ذاتی۔ عرضی۔ وغیرہ وغیرہ لیکن یہ تمام دقیقہ سنجیان، انسان اور حیوان ہی پر صرف کی جاتی ہیں، جن لوگوں نے منطق کی تحصیل میں عمریں صرف کر دی ہیں ان سے انسان کے سوا کسی اور چیز



مثلاً پھل۔ پھول۔ شاخ۔ گھانس وغیرہ کی حقیقت پوچھی جائے تو ساری موٹو گافیان  
 دھری رہ جائیں گی۔ طرہ یہ کہ انسان کی جامع و مانع تعریف بھی نہوسکی، انسان کی حد تمام  
 حیوان ناطق قرار دی ہے۔ لیکن غور سے دیکھو تو تمام جانور حیوان ناطق ہیں، حیوان ہونا  
 تو ظاہر۔ ناطق اس لیے کہ ہر جانور بقدر حیثیت استنباط نتائج کرنا ہے اور استنباط نتائج ہی  
 کا نام نطق ہے۔ یہ اور امر ہے کہ انسان جس سمت مختلف اور دور کے نتائج استنباط کر سکتا  
 ہے، جانور نہیں کر سکتا، لیکن یہ کمی بیشی کا فرق ہے۔ اصل نطق میں کلام نہیں۔  
 اسکے علاوہ فرشتوں کی نسبت کیا کہا جائے گا۔ وہ تو نامی حساس۔ متحرک بالارادہ۔  
 ناطق سب کچھ ہیں۔

ان امور سے ثابت ہوتا ہے کہ معرف اور حد کی جو تعریف کی گئی ہے۔ اسکی رو سے  
 شاذ و نادر ہی کسی چیز کی تعریف کی جاسکتی ہے۔

فلسفہ میں امام صاحب نے ایک نہایت مفصل کتاب مقاصد الفلاسفہ لکھی۔

یہ نہایت مبسوط کتاب ہے اور فلسفہ کی تمام اقسام یعنی منطق۔ طبیعیات۔ عنصریات۔ الہیات  
 پر مشتمل ہے۔ اسلامی ممالک میں اس کتاب کا نام و نشان نہیں ملتا۔ لیکن یورپ کے کتب خانوں  
 میں اسکے متعدد نسخے موجود ہیں۔ چنانچہ اسکی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

جرمن کے پروفیسر گوشی نے جرمن زبان میں امام غزالی

پر جو کتاب لکھی اور جو برلن میں ۱۸۵۷ء میں چھاپی گئی اس میں اس کتاب کے چند صفحے  
 نقل کیے ہیں جسکو ہم اس موقع پر اس دعوے کے ثبوت میں نقل کرتے ہیں کہ امام صاحب

امام صاحب  
 کی تصنیف  
 فلسفہ میں



فلسفہ کے مباحث کو کس قدر صاف اور واضح کر کے لکھا ہے۔

”المقدمة الاولى في تقسيم العلوم لاشك في ان لكل علم موضوعات يبحث  
فيه عن احوال ذلك الموضوع والاشياء الموجودة التي يمكن ان يكون منطوق  
فيها في العلوم تنقسم الى ما وجودها بافعالنا كسائر اعمال الانسانية من  
السياسات والتدبيرات والعبادات والرياضات والمجاهدات وغيرها  
والى ما ليس وجودها بافعالنا كالسما والارض والنبات والحيوان المعادن  
وذوات الملائكة والجن والشياطين وغيرها فلا جرم انه ينقسم العلم الحكلي  
الى قسمين احدهما ما يعرف به احوال اعمالنا ويسمى علما عمليا وفائدته  
ان ينكشف به وجوه الاعمال التي بها تنتظم مصالحنا في الدنيا ويصدق  
لاجله رجائنا في الآخرة. والثاني يتعرف فيه عن احوال الموجودات كلها  
لتحصل في نفوسنا هياة الوجود كله على ترتيبه كما تحصل الصور المرئية  
في المرآة ويكون حصول ذلك في نفوسنا كاملا لنفوسنا فان استعداد  
النفس لقبولها هي خاصية النفس فيكون في الحال فضيلة وفي الآخرة  
سببا للسعادة كما سيأتي وكل واحد من العلمين ينقسم الى ثلاثة اقسام  
احدها العلم بتدبير المشاركة التي للانسان مع الناس كافة فان الانسان  
خلق مضطرا الى مخالطة الخلق ولا ينتظم ذلك على وجه يؤدي الى حصول  
مصلحة الدنيا وصالح الآخرة الا على وجه مخصوص وهذا علم اصله



العلوم الشرعية وتكملت العلوم السياسية المذكورة في تدبير المدن ترتيب  
اهلها والثاني علم تدبير المنزل وبه يعرف وجه المعيشة مع الزوجة والولد  
والخادم ومن يشتمل المنزل عليه والثالث علم الاخلاق وما ينبغي ان يكون الانسان  
عليه ليكون حبيباً فاضلاً في خلاقه وصفاته ولما كان الانسان لا محالة  
اماً وحنّ واما مخالطة الغير وكانت المخالطة امّا خاصة مع اهل المنزل اما  
عامّة مع اهل البلد انقسم العلم بتدبير هذه الاحوال الثلاث الى ثلثة اقسام  
لا محالة واما العلم النظري فتلاثة اقسام احدها يسمى الالهي الفلسفة الاولى  
والثاني يسمى الرياضي والتعليم العلم الاوسط والثالث يسمى الطبيعي العلم الادنى  
واما انقسم ثلاثة اقسام لان الامور المعقولة لا تخلو اما ان تكون برية عن المادة  
والتعلق بالاجسام المتغيرة كذات الله تعالى وذات العقل والوحدة والعلّة  
والمعول والموافقة والمخالفة والوجود والعدم وانظاره فان هذه الامور  
تستحيل ثبوت بعضها للمواد كذات العقل واما بعضها فلا يجب ان تكون في  
المواد وان كان قد تعرض لها ذلك كالوحدة والعلّة فان الجسم ايضا قد  
يوصف بكونه علّة واحداً كما يوصف العقل ولكن ليس من ضرورتها ان  
تكون في المواد واما ان تكون متعلقة بالمادة وهذا لا يخلو ما ان يكون بحيث  
يحتاج الى مادة معينة حتى لا يمكن ان يحصل في لوهم فرقاعن مادة معينة  
كالانسان والنبات والمعادن والسماء والارض وسائر انواع الاجسام



واما ان يمكن تحصيلها في الوهم من غير مادة معينة كالرُّبْعُ المثلثُ المستطيل  
والمدور فإن هذه الأمور وان كانت لا تتقوم في وجودها الا في مادة خاصة  
ان يفرض في الحديد والخشب والتراب وغيره الا كالانسان فان مفهومه  
لا يمكن ان يحصل الا في مادة معينة من لحم وعظم وغيره فان فرض من  
خشب لم يكن انسانا والرُّبْعُ مربع كان من لحم او طين او خشب هذه  
الامور يمكن تحصيلها في الوهم من غير التفات الى مادة فالعلم الذي يتولى  
النظر فيما هو برئ عن المادة بالكلية هو الالهى والذي يتولى النظر  
في المواد المعينة هو الطبيعى - فهذا هو علة انقسام  
هذه العلوم الى ثلث اقسام ونظر الفلسفة هو في هذه  
العلوم الثلاثة -

منطق وفلسفه اگرچہ امام صاحب کافن نہ تھا یہاں تک کہ انھوں نے باقاعدہ  
اسکی تحصیل بھی نہیں کی تھی تاہم یہ فنون بھی انکے فیض سے محروم نہ تھے۔ امام صاحب  
سے پہلے فلسفہ پر جس قدر کتابیں لکھی گئیں۔ انہیں عموماً یہ خصوصیت ملحوظ ہے کہ کسی  
کی سمجھ میں نہ آئیں۔ اور یہ اصول مسلمانوں سے بہت پہلے سے چلا آتا ہے، ارسطو نے  
فلسفہ کی جب تدوین کی تو افلاطون نے سخت ناراض ہو کر کہلا بھیجا کہ تم نے اسرار  
اور رموز کا طلسم توڑ دیا۔ ارسطو نے جواب میں کہلا بھیجا کہ گو میں نے اسرار بیان  
کیے لیکن ایسے الفاظ میں بیان کیے کہ عام لوگوں کی دسترس سے باہر ہیں۔  
مسلمانوں میں فلسفہ ارسطو کا سب سے بڑا مفسر ابن سینا ہے، اسکی یہ حالت ہے



کہ معمولی بات کو بھی اس قدر ایچ پیج کے ساتھ اور ایسی تمہیب اور پر رعب عبارت میں ادا کرتا ہے کہ وہی معمولی بات، عالم ملکوت کے فوق الادراک الہامات معلوم ہوتے ہیں۔ امام غزالی نے اس طلسم کو بالکل توڑ دیا۔ وہ دقیق سے دقیق اور پیچیدہ سے پیچیدہ مسئلے کو اس طرح تحلیل کرتے ہیں اور ایسے الفاظ میں ادا کرتے ہیں کہ معمولی صاحب استعداد کی سمجھ میں آجائے۔ یہی طرز ہے جس کو امام فخر الدین ازہری نے اور زیادہ ترقی دی اور فلسفہ کو بازیچہ اطفال بنا دیا۔ اگرچہ افسوس ہے کہ متاخرین پھر وہی معما اور چستان بولنے لگے جس سے یونانی فلسفہ کے مبتذل مسائل بھی رموز و دقائق بن گئے۔

غرض مقاصد الفلاسفہ لکھ کر جب امام صاحب ثابت کر چکے کہ فلسفہ کا کوئی راز ان سے مخفی نہیں رہا۔ تو انھوں نے اصل مقصود یعنی فلسفہ کے دیر توجہ کی بحث پر انھوں نے ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام تھا فہام الفلاسفہ ہے۔ اس کتاب کے دیباچہ میں جو تمہید لکھی ہے وہ ہمارے زمانے کے حالات سے بہت ملتی جلتی ہے۔ اس لیے ہم اس کو مختصر اس موقع پر نقل کرتے ہیں۔

امام صاحب  
کی طرز تحریر سے  
فلسفہ کو کیا  
فائدہ پہونچتا

فاسفہ کا رد  
تہا فہام الفلاسفہ

”ہمارے زمانے میں ایسے لوگ پیدا ہو گئے ہیں جن کو یہ زعم ہے کہ ان کا دل و دماغ عام آدمیوں سے ممتاز ہے، یہ لوگ مذہبی احکام اور قیود کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ حکماء قدیم مثلاً افلاطون۔ ارسطو وغیرہ، مذہب کو لغو سمجھتے تھے، اور چونکہ یہ حکماء تمام علوم و فنون کے بانی اور موجد تھے، اور عقل و ذہن میں ان کا کوئی ہمسر نہیں ہوا اس لیے ان کا انکار مذہب اس بات کی دلیل بنتا ہے، کہ مذہب



حقیقت میں لغو اور باطل ہو اور اُس کے اصول و قواعد فرضی اور مصنوعی ہیں جو صرف ظاہر میں خوشنما اور دل فریب ہیں۔

اس بنا پر میں نے ارادہ کیا کہ ان حکمائے الہیات پر جو کچھ لکھا ہے اس کی غلطیاں دکھاؤں اور ثابت کروں کہ اُن کے مسائل اور اصول، بازیچہ اطفال ہیں۔  
فلسفہ کے مسائل تین قسم کے ہیں۔

(۱) وہ مسائل جو صرف الفاظ اور اصطلاحات کے لحاظ سے، مسائل اسلام سے مختلف ہیں، مثلاً وہ خدا کو جوہر سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن جوہر سے انکی مراد متحیر نہیں بلکہ وہ شے مراد ہے جو بالذات قائم ہو۔ اور محتاج غیر ہو۔ اس بنا پر خدا کو جوہر کہنا حقیقتاً درست ہے گو شریعت میں یہ لفظ استعمال نہیں کیا گیا ہے۔

(۲) وہ مسائل جو اصول اسلام کے مخالف نہیں، مثلاً یہ مسئلہ کہ چاند میں اسوجہ سے گہن لگتا ہے کہ اُس کے اور آفتاب کے بیچ میں زمین حائل ہو جاتی ہے۔ اس قسم کے مسائل کا رد کرنا ہمارا فرض نہیں، جو لوگ اُن مسائل کے انکار اور ابطال کو جزو اسلام سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں اسلام پر ظلم کرتے ہیں، کیونکہ اُن مسائل کے اثبات پر منہدی دلائل قائم ہیں جنکی واقفیت کے بعد انکی صحت میں کسی قسم کا شک نہیں رہ سکتا۔ اب اگر کوئی شخص یہ ثابت کرے کہ یہ مسائل اسلام کے برخلاف ہیں تو واقف فن کو خود اسلام کے متعلق شبہ پیدا ہوگا۔

(۳) تیسری قسم کے وہ مسائل ہیں جو اسلام کے عقائد مقررہ کے مخالف ہیں



مثلاً عالم کا قدم - حشر اجساد کا انکار، وغیرہ وغیرہ - یہی مسائل ہیں جن سے ہم کو غرض  
ہی اور جن کا باطل کرنا ہماری کتاب کا موضوع ہے۔

اس تمہید کے بعد امام صاحب نے فلسفہ کے ۲۰ مسئلوں کو لیا اور ان کا  
ابطال کیا ہے، لیکن افسوس ہے کہ امام صاحب کی یہ محنت چند ان سود مند نہیں ہوئی  
کیونکہ جن مسائل کو خلافت اسلام سمجھا ہے انہیں سے، اکی نسبت تو انھوں نے خود خاتمہ  
کتاب میں تصریح کی ہے کہ انکی بنا پر کسی کی تکفیر نہیں کی جا سکتی - تین مسئلے جن کا قطعی کفر کا  
سبب قرار دیا ہے وہ بھی مختلف فیہ ہیں۔

غرض علم کلام کے سلسلہ میں تو یہ کتاب چند ان وقعت نہیں رکھتی لیکن ایک  
دوسری حیثیت سے امام غزالی کا یہ سب سے بڑا کارنامہ ہے۔

مسلمانوں نے جب فلسفہ یونان کا ترجمہ کیا تو اسکے اس قدر گرویدہ ہوئے کہ گویا ہر  
مسئلہ الہام الہی تھا چنانچہ افلاطن اور ارسطو کا دل و دماغ مسلمانوں میں آج تک فوق لفظ  
خیال کیا جاتا ہے، ترجمہ کے بعد علماء اسلام نے بطور خود جب فلسفہ میں تصنیفات کیں تو  
مسائل فلسفہ کو مسلمات اولیہ کی طرح تسلیم کرتے آئے یعقوب کندی، فارابی - شیخ بوعلی سینا  
جو درحقیقت خود ارسطو اور افلاطون کے ہمپایہ تھے، انہیں سے کسی نے ان مسائل پر چون  
چرا نہیں کی، صرف ایک متکلمین کا گروہ تھا جس نے مذہبی خیال کی وجہ سے مخالفت کی لیکن  
ان لوگوں کو صرف ان مسائل سے غرض تھی جو اصول اسلام کے برخلاف تھے، یطریزاً بالکل  
نہ تھا کہ عام طور پر یونانی فلسفہ کے مسائل بیان کیے جائیں، اور ساتھ ساتھ ان پر تنقید اور رد ہو



ہوتا جائے۔ امام غزالی کی تہافت الفلاسفہ کو خود اس طرز پر نہیں لکھی گئی تھی لیکن اُس نے اس طرز کی بنیاد قائم کر دی۔ اُس نے فلسفہ یونانی کی عظمت و لون سے کم کر دی اور لوگ اُس کے عیب و ہنر کی جانچ کی طرف متوجہ ہو گئے، شیخ الاشراق نے حکمت الاشراق لکھی تو یونانی مسائل کے ساتھ جہان جہان ائمین غلطیان تھیں اُس نے بھی تعرض کرتے گئے، ابوالبرکات بغدادی نے کتاب المعبر اسی انداز پر لکھی، اور امام رازی نے تو فلسفہ یونانی کو بالکل ہی آماج گاہ بنالیا اور اُس کے صحیح مسائل کی بھی دھجیان اڑا دیں۔

بہر حال اس کتاب میں امام صاحب نے جن مسائل پر بحث کی ہر ایک کی تفصیل ہے۔

امام صاحب  
نے جن مسائل  
فلسفہ کو باطل  
کیا

- (۱) فلسفیوں کے اس دعوے کا ابطال کہ عالم ازلی ہے۔
- (۲) اس دعوے کا ابطال کہ عالم ابدی ہے۔
- (۳) فلاسفہ کا یہ قول کہ خدا۔ عالم کا صانع ہے دھوکا ہے، ورنہ اُن کے اصول کے مطابق خدا صانع عالم نہیں ہو سکتا۔
- (۴) فلاسفہ، خدا کا وجود نہیں ثابت کر سکتے۔
- (۵) فلاسفہ۔ خدا کی توحید نہیں ثابت کر سکتے۔
- (۶) فلاسفہ۔ جو صفات الہی کے منکر ہیں۔ یہ انکی غلطی ہے۔
- (۷) فلاسفہ کا یہ قول غلط ہے کہ خدا کی جنس فضل نہیں۔
- (۸) فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلایا ہے۔



(۹) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ خدا کے جسم نہیں

(۱۰) فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے۔

(۱۱) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ خدا اپنے سوا کسی اور کو جان سکتا ہے۔

(۱۲) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے۔

(۱۳) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا۔

(۱۴) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالارادہ ہے۔

(۱۵) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی ہے وہ باطل ہے۔

(۱۶) فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں۔

(۱۷) خرق عادات کا انکار باطل ہے۔

(۱۸) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ روح ایک جہ ہر جہ، جو نہ جسم ہے نہ عرض۔

(۱۹) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ روح ابدی ہے۔

(۲۰) فلاسفہ جو قیامت اور حشر جسار کے منکر ہیں۔ یہ انکی غلطی ہے۔

امام صاحب نے ان مسائل پر جو کچھ لکھا ہے ان پر اگر ریویو کیا جائے تو ہماری کتاب صدر ایاشمن بازغہ بنجائیگی۔ اسلئے ہم اس سے درگزر کرتے ہیں۔ تاہم نمونہ کے طور پر ہم ایک مسئلے کو لیتے ہیں جسکے ضمن میں ہم امور ذیل دکھانا چاہتے ہیں۔

(۱) یونانی کس طریقے سے حقایق اشیا پر استدلال کیا کرتے تھے۔

(۲) چونکہ یونانیوں کے استدلال کا طریقہ محض خیالی تھا اسلئے علماء اسلام محض



احتمالات عقلی سے اُسکو باطل کر دیتے اور کامیاب ہوتے تھے۔

(۳) فلسفہ قدیم جو ہمارے علما کا سرمایہٴ افتخار ہے اُسکی عظمت و شان اُسی وقت تک ہے کہ اُنھنی مصطلحہ الفاظ اور اُسی مخصوص پیرائے میں اُسکو ادا کیا جائے ورنہ اگر ان مسائل کو تحلیل کر کے عام فہم طریقہ میں بیان کیا جائے تو بچوں کا کھیل رہ جاتا ہے۔  
یونانی عالم کے قدم کے قائل تھے۔ امام صاحب نے اس مسئلے کے متعلق پہلے فلاسفہ کا استدلال نقل کیا پھر اُس پر رد و قبح کی۔

استدلال کے سمجھنے کے لیے پہلے چند اصطلاحیں سمجھ لینی چاہئیں۔ اور چند مقدمات کو ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

- (۱) جو چیز ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگی اُسکو واجب کہتے ہیں۔
- (۲) جو چیز نہ کبھی موجود تھی نہ آئندہ موجود ہو سکتی ہو وہ ممکن ہے۔
- (۳) جو چیز ہمیشہ سے نہیں ہے لیکن جو دین آئی اور فنا ہو جائیگی وہ ممکن ہے۔
- (۴) جو چیز ممکن ہے وہ موجود ہونے سے پہلے بھی ممکن تھی کیونکہ اگر ممکن نہ تھی تو یا واجب ہوتی یا ممکن نہ ہو سکتا لیکن اگر واجب ہوتی تو ہمیشہ سے موجود ہوتی اور اگر ممکن نہ ہوتی تو کبھی وجود میں نہ آتی۔

(۵) صفت کے لیے موصوف کا وجود ضروری ہے۔ مثلاً اگر سیاہی ہو تو ضرور ہے کہ وہ سیاہی کسی خاص شے میں پائی جائے۔

ان مقدمات کے بعد عالم کے قدیم ہونے پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ عالم وجود



مین آنے سے پہلے ممکن تھا، (بربنای مقدمہ ۴)

اور چونکہ ممکن ہونا ایک صفت ہے، اور صفت کے لیے موصوف کا ہونا ضرور ہے  
اس لیے ضرور ہے کہ کوئی چیز موجود تھی جس کے ساتھ، امکان کا یہ صفت قائم تھا۔ اس سے ثابت ہوا  
کہ جب عالم موجود نہ تھا۔ اس وقت بھی کوئی شے تھی جس سے یہ عالم وجود میں آیا۔ اس استدلال  
کو مثال میں یوں سمجھو کہ ایک صراحی جو اس وقت موجود ہے۔ جب نہیں موجود تھی تب بھی کوئی  
شے (مٹی) موجود تھی جو ایک خاص صورت پکڑ کر اب صراحی بن گئی۔

یہ استدلال۔ اگر تجربہ۔ وجدان اور استقرار پر محمول کیا جاتا تو یقین پیدا کرنے کے لیے  
کافی تھا لیکن یونانیوں نے صرف الفاظ و اصطلاحات و مفروضات پر مدار رکھا۔ اس لیے انکی  
کوششیں بیکار گئی چنانچہ امام غزالی نے اس استدلال کو اس طرح رد کیا۔

یہ مسلم نہیں کہ ہر قسم کی صفات کے لیے موصوف کا وجود خارجی ضرور ہے۔ متناع  
بھی تو ایک صفت ہے اس کا موصوف کہاں ہے؟ جب ہم کہتے ہیں کہ شریک باری متنع ہے  
تو ظاہر ہے کہ امتناع کی صفت کا موصوف شریک باری ہے، لیکن کیا شریک باری، خارج  
میں موجود ہے۔

اس کے علاوہ، اعراض مثلاً سیاہی، سپیدی، وغیرہ جب موجود نہ تھے تو ان کا وجود  
ممکن تھا۔ اس امکان کا موصوف کیا چیز تھی؟ اور وہ کہاں موجود تھی؟ اگر یہ کہا جائے کہ  
اعراض کے امکان کے معنی ہیں کہ جو اب موجود تھے اور وہ اعراض کے ساتھ متصف  
ہو سکتے تھے تو یہ درحقیقت اعراض کا امکان نہیں بلکہ اجسام کے اتصاف کا امکان ہے، حاصل یہ کہ



امکان امتناع وغیرہ عقلی اعتبارات ہیں انکے لیے وجود خارجی کی ضرورت نہیں۔  
 امام صاحب نے اس تقریر کے بعد فلاسفہ کی طرف سے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے  
 اور پھر انکار کیا ہے لیکن ہم اسکو مختصار کے لحاظ سے قلم انداز کرتے ہیں۔  
 دیکھو! ایک معمولی مسئلہ۔ الفاظ کے چکر میں اگر اس قدر سچیدہ ہو گیا۔ طرز استدلال  
 نے اصل مسئلے کے سوا اور بہت سے مسئلے پیدا کر دیے، امکان کی حقیقت۔ صفت کی  
 حقیقت۔ صفت کے لیے موصوف کے وجود کی حقیقت۔ یہ مراحل طویل ہوں تب  
 دعویٰ ثابت ہو۔

اس مسئلے پر سادہ اور صاف طریقے میں اس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے۔  
 دنیا میں جو چیز موجود ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ عدم محض سے وجود میں نہیں آئی  
 اور نہ وہ معدوم محض ہو سکتی۔ مثلاً تخت، پہلے ایک سادہ لکڑی تھی۔ لکڑی درخت تھا  
 درخت تخم تھا۔ تخم کچھ اور تھا۔ غرض کہیں جا کر یہ سلسلہ اس طرح نہیں ختم ہوتا کہ عدم محض  
 رہ جائے۔ اسی طرح اگر تمام زمانہ مل کر چاہے کہ ایک فوٹے کو بالکل فنا کر دے تو نہیں کر سکتا  
 کسی چیز کو جلا دوں گا۔ راکھ کو ہوا میں اڑا دوں گا۔ اُسکے اجزاء پریشان ہو جائیں گے  
 لیکن بالکل معدوم نہ ہونگے۔

جو لوگ منطقی کج بحثیوں اور اصطلاحات فلسفی کے خوگر ہیں، انکو یہ استدلال  
 عامیانہ اور سوقیانہ معلوم ہوگا۔ وہ یہ بھی کہیں گے کہ استقرار کوئی قطعی دلیل نہیں۔  
 لیکن انصاف سے دونوں طرز استدلال کا مقابلہ کرو۔



پہلا استدلال محض اصطلاحات پر مبنی ہے۔ جس سے دل میں یقین کی کوئی کیفیت نہیں پیدا ہوتی۔ اسکے علاوہ۔ دلیل کے مقدمات سب بحث طلب ہیں۔ جو شخص ایک چیز کو بالکل معدوم، فرض کرتا ہے وہ یہ کیوں تسلیم کرے گا کہ اس حالت میں بھی وہ ممکن ہے۔

امکان۔ وجوب۔ امتناع یہ سب اوصاف اُسی چیز کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں جس کا کسی نہ کسی قسم کا وجود ہو۔ ممتنع کا وجود کو خارجی نہیں ہوتا لیکن ذہنی ہوتا ہے اور اسی بنا پر وہ قضیہ کا موضوع ہو سکتا ہے۔ لیکن جو چیز خارج میں ہے نہ ذہن میں ہے بلکہ معدوم مطلق ہے اس پر کیا حکم لگایا جاسکتا ہے۔

یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ عدم کی حالت میں امکان کی صفت کے ساتھ موصوف ہے۔ لیکن کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ ہر صفت کا موصوف، خارج میں موجود ہوتا ہے۔ کُلّی ہونا ایک صفت ہے، اُس کا موصوف خارج میں کیونکر پایا جاسکتا ہے، خارج میں جو چیز موجود ہوگی وہ جزئی ہو کر ہوگی، کُلّی نہیں ہو سکتی۔ غرض ان مقدمات کو جس قدر ادھیڑو گے، اُسکے ریشے پھیلتے جائیں گے اور سر میں کچھ ہات نہ آئے گا۔

بخلاف اسکے دوسرے استدلال واقعات پر مبنی ہے۔ دنیا میں ہزاروں لاکھوں چیزیں موجود ہیں۔ سب موجودہ صورت سے پہلے کسی صورت میں موجود تھیں۔ آج کوئی تجربہ اسکے خلاف نہیں بتایا جاسکتا۔ ان واقعات سے کیا یہ یقین نہیں پیدا ہوتا کہ کوئی شے کبھی معدوم محض نہیں تھی۔

باقی یہ احتمالات کہ ممکن ہے اسکے خلاف تجربہ ہوا ہو اور محکوم معلوم نہ ہو، ممکن ہے



کہ سب سے پہلے جوشی پیدا ہوئی وہ عدم محض سے پیدا ہوئی ہو۔ طالب العلمانہ کج بحثیان میں جس سے یقین میں فرق نہیں آتا۔ سیکڑوں کلیات جو یقینی قرار دیے جاتے ہیں ان میں اس سے زیادہ حتمالات پیدا کیے جاسکتے ہیں لیکن کیا اس سے انکا یقینی ہونا باطل ہو جاتا ہے۔

بہر حال امام صاحب نے ترکی بہ ترکی جواب دیا۔ یونانی جس طریقے سے استدلال کرتے تھے، امام صاحب نے بھی اُسی قسم کے مقدمات سے انکے استدلال کو رد کیا۔

علامہ ابن شد نے جو ارسطو کا حلقہ بگوش ہے امام صاحب کی اس کتاب کا رد لکھا لیکن امام صاحب کی فضیلت کے لیے اسی قدر کافی ہے کہ باوجود اسکے کہ انھوں نے بطور خود نہایت قلیل زمانے میں فلسفہ کی تحصیل کی تھی تاہم وہ فلسفہ پر اس طرح حملہ آور ہو سکے کہ ابن شد جیسے فلاسفہ کو انکے حملے کوکنے کے لیے اس قدر اہتمام کرنا پڑا۔

### اثبات عقائد

عقائد کا اثبات

امام صاحب کا اصلی کارنامہ یہ ہیں سے شروع ہوتا ہے اور یہی چیز ہے جسے امام صاحب کے نام کو شہرت عام دی ہے۔

اثبات عقائد سے یہ مراد ہے کہ امام صاحب نے اسلام کے عقائد کو دلائل عقلیہ سے کیونکر ثابت کیا۔ لیکن اسکی تفصیل سے پہلے بحث طر کرنی چاہیے کہ امام صاحب کے نزدیک اسلامی عقائد کیا تھے؟ اسلام کا اصل اصول تو صرف دو کلمے ہیں لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لیکن انکی تفصیل میں اختلافات پیدا ہو کر بہت سے فرقے پیدا ہو گئے اور ہر فرقہ نے اپنے قرار دادہ مسائل کو کفر و اسلام کا معیار قرار دیا۔ امام صاحب بھی ایک خاص فرقہ



یعنی اشعریہ سے منسوب تھے اور اس بنا پر ان کے عقائد کے بیان میں اشعریوں کے عقائد کی فہرست لکھ دینی کافی تھی، خصوصاً اس وجہ سے کہ اچھا علوم میں جہان اسلام کے عقائد بیان کیے ہیں، بے کم و کاست اشاعرہ کے عقائد لکھ دیے ہیں۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات، اس باب میں مختلف ہیں اور اس اختلاف نے لوگوں کو ان کے عقائد کے متعلق حیرت زدہ کر دیا ہے۔ علامہ ابن رشد فصل المقال میں انکی نسبت لکھتے ہیں۔

انہ لم یلزم مذہباً من المذاهب فی کتبہ	غزالی نے اپنی کتابوں میں کسی مذہب خاص کا التزام نہیں کیا
بل هو مع الاشاعرۃ اشعری و مع الصوفیۃ	بلکہ وہ اشعریوں کے ساتھ اشعری، صوفیوں کے ساتھ صوفی
صوفی و مع الفلاسفۃ فیلسوف۔	اور فلاسفہ کے ساتھ فیلسوف ہیں۔

عقائد کے متعلق  
امام صاحب کی  
تصنیفات کا  
باہم اختلاف

امام صاحب کے مخالفوں کا جو ایک گروہ پیدا ہوا تھا جسکی تفصیل اس کتاب کے خاتمہ میں آئیگی۔ وہ بھی اسی وجہ سے پیدا ہوا تھا کہ امام صاحب کی تصنیفات میں انکو جابجا اشاعرہ وغیرہ کے خلاف عقائد ملتے تھے۔

چونکہ امام صاحب کے مذہبی خیالات کے متعلق یہ ایک اہم بحث ہے، اور چونکہ عقائد میں مسلمانوں کا گروہ کثیر امام صاحب ہی کا پیروہی۔ اسلئے ہم اس بحث کو تفصیل سے لکھتے ہیں خصوصاً اس وجہ سے کہ آج تک کسی نے اس چستان کو حل نہیں کیا۔

اس اشکال کا اجمالی جواب تو یہ ہے کہ امام صاحب کی تصنیفات کا باہمی اختلاف ان کے تلون طبع یا صلح کل کے اصول پر مبنی نہیں ہے، بلکہ امام صاحب نے قصداً ایسا کیا۔ اور خود

اختلاف  
کی وجہ



اسکی تصریح کردی۔ جواہر القرآن میں لکھتے ہیں۔

والرتبة الأولى مِنَ الرُّتَبَتَيْنِ وَهِيَ مَعْرِفَةُ  
 أدلة ظاهرة العقيدة فقد أودعناها  
 الرسالة القدسية في قد وعشرين ورقاً  
 وهي أحد فصول كتاب قواعد العقائد  
 كتب لأحياء وأما دلالتها مع زيادة تحقيق  
 ومع زيادة تانيق في إيراد الأصول والاستكالات  
 فقد أودعنا كتاب الاقتصاد في الاعتقاد  
 مقدراً مائة ورقة وهو كتاب مفرد بنفسه  
 يحوي كتاب علم المتكلمين فإن أردت أن تستنشق  
 شيئاً من روائع المعرفة صادفت منه مقدراً  
 ليسيراً مبنوئاً في كتاب الصبر والشكر وكتاب  
 المحبة وبيان التوحيد من أول كتاب التوكل  
 وجملة ذلك في كتب الأحياء وتصادف منه  
 قدراً أصلاً يعرفك كيفية قوع باب المعرفة  
 من كتاب مقصد الاقطر وإن أردت صريح المعرفة  
 دونان درجوں میں پہلا درجہ یعنی اس عقیدے  
 کے ظاہری مفہوم پر استدلال کرنا تو اس کو ہم  
 رسالہ قدسیہ میں درج کر چکے یہ ۲۰ ورقوں میں ہے  
 اور احیاء العلوم کی فصل قواعد العقائد  
 کا ایک حصہ ہے۔ باقی ان عقائد کے دلائل زیادہ  
 تحقیق کے ساتھ اور سوال و جواب کی رنگ آمیزی  
 کے ساتھ تو کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں درج ہیں  
 جو تنہا ورق میں ہے۔ یہ مستقل ایک کتاب ہے اور  
 اس میں متکلمین کا تمام علم درج ہے۔ لیکن اگر تم چاہتے ہو  
 کہ معرفت کی کسی قدر خوشبودار غن میں آئے تو احیاء العلوم  
 کی کتاب الصبر والشکر و کتاب المحبة و بیان التوحيد من کتاب  
 التوکل میں کچھ کچھ اسکا شمع ملے گا۔ اور کسی قدر مقصد الاقصی  
 میں جس سے یہ معلوم ہوگا کہ معرفت کا دروازہ  
 کس طرح کھٹکھٹایا جاتا ہے۔ اور اگر چاہتے ہو  
 کہ صاف صاف بے لاگ ان عقائد کی

۱۔ یہ کتاب بیبی میں چھپ گئی ہے لیکن اخیر سے ناقص ہے۔ میرے پاس پورا قلمی نسخہ موجود ہے۔



بحقائق هذه العقيدة من غير بحجة ولا مراقبة  
فلا تصادق ولا في بعض كتبنا المضمونة على غير اهله

حقیقت معلوم ہو تو اس کو صرف ہماری کتاب  
المضنون بہ علی غیر اہلہ میں پا سکتے ہو۔

اسی کتاب میں ایک اور موقع پر لکھتے ہیں۔

والثانی هو محاجة الكفار ومجادلتهم ومنه  
ينشعب علم الكلام المقصود لرد الضلالات  
والبدع وازالة الشبهات وتكفيل به المتكلمين  
وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين سمينا  
الطبقة القريبة منها الرسالة القدسية  
والطبقة التي فوقها الاقتصاد في الاعتقاد  
ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام  
عن تشویش المبتدعة ولا يكون هذا العلم  
ملياً بكشف الحقائق وبجنس يتعلق بكتاب  
الذي صنفناه في تخافة الفلاسفة والذي  
اوردناه في الرد على الباطنية في الكتاب  
الملقب بالمستظهر وفي كناية الحق وقاصم  
الباطنية وكتاب مفصل الخلاف  
في اصول الدين۔

دوسری چیز کافروں سے مناظرہ اور مجادلہ کرنا ہے  
اور اسی سے علم کلام پیدا ہوتا ہے جس کا مقصود  
گمراہیوں کا اور بدعتوں کا رد کرنا۔ اور اعتراضات  
کا رفع کرنا ہے۔ اس علم کے ذمہ دار متکلمین ہیں۔  
ہم نے دو طرز پر اسکی شرح کی ہے۔ ایک معمولی طرز پر اور  
اس کا نام رسالہ قدسیہ ہے۔ اور ایک اس سے اعلیٰ تر  
اس علم کا مقصود یہ ہے کہ بدعتیوں کے شوق و شغب سے  
عوام کے عقیدہ کی حفاظت کی جائے۔ لیکن اس علم  
میں حقائق نہیں بیان کیے جاتے۔ اسی قسم کی ہماری  
وہ کتاب ہے جس میں فلاسفہ کی غلطیوں کا بیان ہے  
یعنی تہافت الفلاسفہ اور وہ جو باطنیہ کی رد  
میں ہے یعنی مستظہر و حجت الحق وقاصم  
الباطنیہ و مفصل الخلاف۔



ان عبارتوں میں امام صاحب نے خود تصریح کر دی ہے کہ عقائد میں انکی تصنیفات مختلف مراتب کی ہیں۔ بعض عوام کے مذاق کے موافق ہیں۔ بعض اس سے کسی قدر بلند رتبہ ہیں۔ بعض میں کچھ حقائق و اسرار کا پردہ کھولا ہے۔ بعض ایسی ہیں جن میں بے پردہ حقائق ظاہر کر دیے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں ابتدا ہی سے دو مختلف رائیں قائم ہو گئی تھیں۔ ایک گروہ کی رائے تھی کہ شریعت میں کچھ اسرار نہیں ہیں۔ جو عقائد شریعت میں مذکور ہیں۔ ایک عامی جس طور پر انکو سمجھتا ہے۔ خواص کو بھی اسی طور سے سمجھنا چاہیے، اور اس عقیدے کے ثابت کرنے کے لیے جو دلائل ایک عامی کے لیے قائم کیے جاتے ہیں۔ خواص کے لیے بھی وہی دلائل استعمال کرنے چاہیں۔ دوسرا گروہ اس کے خلاف تھا۔

### علامہ ابن رشد فصل المقال میں لکھتے ہیں۔

و كثير من الصّٰدِ الْاَوَّلِ قَدْ نَقَلَ عَنْهُمْ اَنَّهُمْ	قرن اول کے اکثر بزرگوں سے منقول ہے کہ شریعت کا
كَانُوا يَرَوْنَ اَنَّ لِلشَّرْعِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَانَّهُ	ایک ظاہر ہے اور ایک باطن اور جو شخص باطن
لَيْسَ يَجِبُ اَنْ يَعْلَمَ بِالْبَاطِنِ مَنْ لَيْسَ مِنْ	کے سمجھنے کی لیاقت نہیں رکھتا اسکو باطن کا علم
اَهْلِ الْعِلْمِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى فَهْمِهِ	سکھانا ضرور نہیں۔

صحیح بخاری میں حضرت علی کا قول منقول ہے کہ۔

حَدَّثَنَا النَّاسُ بِمَا يَعْرِفُونَ وَدَعَا مَا يَنْكُرُونَ	جہاں لوگوں کی عقل میں آئے، وہ ان سے بیان کر دیا اور جو
---	--



اَتُرِيدُونَ اَنْ يَكْذِبَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ ۚ  
 وہ چھوڑ دو۔ کیا تم یہ چاہتے ہو کہ لوگ، خدا اور رسول خدا کو جھوٹا بنائیں۔

امام غزالی بھی دوسرے گروہ کے ہم خیال تھے چنانچہ اپنی تصنیفات میں کثرت سے  
 اسکی تصریحیں کی ہیں۔ احیاء العلوم کے دیباچہ میں اسپر نہایت مفصل بحث کی ہے  
 جسکے ابتدائی فقرے یہ ہیں۔

فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية  
 و جليلة لا ينكرها ذو بصيرة و انما ينكرها  
 القاصرون الذين تلفقوا في اوائل الصبى  
 شيئا و جمل و اعليه فلم يكن لهم ترقى الى  
 شا و العلماء الخ۔  
 ان علوم کے خفی و جلی کی طرف تقسیم ہونے سے کوئی سمجھدار آدمی انکار  
 نہیں کر سکتا۔ صرف وہ لوگ انکار کرتے ہیں جنہوں نے بچپن  
 میں کچھ باتیں سیکھیں اور پھر اسی پر جم گئے تو وہ علما کے  
 مرتبہ تک ترقی نہیں کر سکتے۔

جو اس القرآن میں ذات باری اور واقعات قیامت کے متعلق جو عقائد ہیں ان کو  
 لکھ کر کہتے ہیں کہ ان عقائد کے دو درجے ہیں۔

احدھا معتبر ادلة هذه العقيدة الظاهرة  
 من غير خصوص على اسرارها و الثانية معرفة  
 اسرارها و لبا معانيها و حقيقة ظواهرها  
 و التبتان جميعا ليستا واجبتين على جميع العوام  
 الجام العوام کے خاتمہ میں لکھتے ہیں۔  
 ایک درجہ، اس ظاہری عقیدہ کے دلائل کا جاننا ہی بغیر اسکے  
 کرائے کے اسرار پر غور کیا جائے، دوسرے ان عقائد کے اسرار کا سمجھنا  
 اور انکے معانی کا مغز دریافت کرنا۔ اور انکے ظاہر کی اصل حقیقت  
 دریافت کرنا۔ ان دونوں درجوں کا حاصل کرنا۔ سب پر فرض نہیں ہے۔

فليوضع كل شيء موضعه كما امر الله تعالى به  
 چاہیے کہ ہر چیز اپنی جگہ پر رکھی جائے جیسا کہ خدا تعالیٰ نے اپنے



<p>پیغمبر کو حکم دیا اور قرآن میں فرمایا کہ رد تم لوگوں کو خدا کے راستہ کی طرف بلاؤ۔ حکمت کے ذریعے اور نصیحت سے اور اُسے مجادلہ کرو بطرز پسندیدہ، حکمت کے جو لوگ مخاطب ہیں وہ اور ہیں۔ نصیحت کے مخاطب اور مجادلہ کے مخاطب اور جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب قسطاس میں اسکی تفصیل بیان کی ہے۔</p>	<p>ذبيته حيث قال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن والمدعو بالحكمة الى الحق قوم وبالموعظة الحسنة قوم اخر وبالمجادلة الحسنة قوم اخر ون على ما فصلنا اقسامهم في كتابنا القسطاس المستقيم۔</p>
--	---

قسطاس مستقيم جسکا امام صاحب نے اس موقع پر حوالہ دیا ہے اسکی عبارت یہ ہے۔

<p>خدا نے کہا ہے کہ "لوگوں کو خدا کے راستہ کی طرف بلاؤ حکمت کے ذریعے سے۔ اور نصیحت کے ذریعے سے۔ اور اُن سے بحث کرو بطرز معقول،" جاننا چاہیے کہ حکمت کے ذریعے سے جو لوگ بلائے جاتے ہیں وہ اور ہیں۔ نصیحت کے ذریعے سے اور بحث کے ذریعے سے اور۔ اگر حکمت اُن لوگوں کے لیے استعمال کی جائے جو نصیحت کے مخاطب ہیں تو انکو نقصان ہوگا جس طرح شیر خوار بچہ کو پرند کا گوشت کھانا نقصان کرتا ہے اور اگر مجادلہ اُن لوگوں کے ساتھ استعمال کیا جائے جو حکمت کے اہل ہیں تو انکو نفرت ہوگی جس طرح قوی آدمی کو آدمی کا دو دھپلایا جائے۔ اور مجادلہ اگر</p>	<p>قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن واعلم ان المدعو الى الله بالحكمة قوم و بالموعظة قوم وبالمجادلة قوم وان الحكمة ان دعى بها اهل الموعظة اضربهم كما اضرب الطفل لرضيع التغذية بلحم الطير وان المجادلة له ان استعملت مع اهل الحكمة اشمأزوا عنها كما يشمأز طبع الرجل القوى من الارضاع بلبن الادمي وان من استعمل الجدل مع اهل الجدل</p>
---	--



بطریق لایحسَن کما یعلم من القرآن کان  
کمن غدی البدوی مخبر البر ولم یالف  
الا التمر و هذه دقائق لا یدرک الا بنور التعلیم  
المقتبس من عالم النبوة۔

بطرز پسندیدہ نہ کیا جائے تو اسکی یہ مثال ہوگی کہ ایک بدوی کو  
گیہون کا آٹا کھلایا جائے حالانکہ اسکو صرف کھجور کھانے کی  
عادت ہے۔ اور یہ وہ باریک باتیں ہیں جو صرف اُس نور سے  
حاصل ہوتی ہیں جو مقام نبوت سے حاصل کیا گیا ہے۔

### جواہر القرآن میں قیامت کے حالات میں لکھتے ہیں۔

ولیشتمل ایضاً علی ذکر مقدمات احوال المرفیقین  
وعنها یعبرُ بالحشر والنشر والحساب والمیزان  
والصراط ولها ظواہر جلیَّة تجری مجری  
الغذاء لعوام الخلق ولها اسرار غامضة  
تجری مجری الحیوة لخصوص الخلق

اور اُس میں فریقین (یعنی کافر و مسلمان) کے حالات مذکور ہیں۔  
جسکی تعبیر حشر و نشر و حساب و میزان و صراط سے کی جاتی ہے۔  
اور ان چیزوں کے ایک ظاہری معنی ہیں جو عوام خلق  
کے لیے غذا کا کام دیتے ہیں، اور ایک باطنی جو دقیق ہیں،  
اور خواص کے لیے بجائے زندگی کے ہیں۔

ان اصول کے معلوم ہونے کے بعد یہ عقدہ خود بخود حل ہوتا ہے کہ امام صاحب  
کی تصنیفات میں اختلاف کی کیا وجہ ہے۔ امام صاحب کے نزدیک چونکہ تعلیم و ہدایت کا  
طریقہ سب کے لیے یکساں نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لیے ضرور تھا کہ انکی تصنیفات مختلف المذاق  
اور مختلف الاصول ہوں۔ اب ہم ذیل میں ایک نقشہ درج کرتے ہیں جس سے معلوم ہوگا  
کہ امام صاحب کی کون سی کتابیں کس قسم کی ہیں۔ اور ہر ایک کے خاص عقائد اور اصول  
سے واقف ہونے کے لیے کن کتابوں پر اعتماد کرنا چاہیے۔ جواہر القرآن کی عبارت  
جو آغاز بحث میں ہمنے نقل کی، اُس میں امام صاحب نے خود اسکی تعیین کر دی ہے



یہ نقشہ اُسی کے موافق مرتب کیا گیا ہے

رسالہ قدسیہ ۲۰ ورق میں ہے اور احیاء العلوم میں شامل ہے اس میں

ظاہری عقائد کے دلائل ہیں۔

اقتصاد فی الاعتقاد ۲۰ ورق میں ہے، یہ بھی متکلمین کے معمولی انداز میں ہے لیکن

دلائل میں زیادہ تحقیق و تدقیق کی ہے۔

اس میں بھی متکلمین کا انداز ہے۔

تہافت الفلاسفہ

فرقہ باطنیہ کے رد میں ہے۔

مستظہری

یہ بھی باطنیہ کے رد میں ہے اور بغداد میں لکھی گئی جیسا کہ امام حسن

حجة الحق

نے منقذ میں تصریح کی ہے۔

یہ بھی باطنیہ کے رد میں ہے۔

مفصل الخلاف

ایضاً

قاصم الباطنیہ

یہ تمام تصنیفات، مروجہ علم کلام کے انداز پر لکھی گئی ہیں، اور حقائق و اسرار

خالی ہیں۔

اس کتاب میں اصلی حقائق درج ہیں۔

مضنون بہ علی غیر اہلہ

مضنون بہ علی غیر اہلہ کے خاتمہ میں امام صاحب نے

مضنون بہ علی اہلہ

تصریح کی ہے کہ مضنون بہ علی اہلہ میں وہ مستائق لکھوں گا

جو مضنون بہ علی غیر اہلہ میں بھی نہیں لکھے تھے۔



مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ، امام صاحب کی اور بھی تصنیفات ہیں جو انھی بحث پر ہیں، مثلاً منقذ من الضلال - التفرقة بین الاسلام والزندقة - مشکوة الانوار - ان کتابوں کے متعلق امام صاحب کی کوئی خاص تصریح موجود نہیں لیکن انکے مضامین سے خود پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس قسم میں داخل کی جاسکتی ہیں۔

اس تفصیل کے بعد اب موقع ہے کہ ہم امام صاحب کے خاص علم کلام سے بحث کریں لیکن اس کے لیے ضرور ہے کہ پہلے مختصر طور پر بتایا جائے کہ امام صاحب کے زمانے میں جو علم کلام متداول تھا کیا تھا؟ امام صاحب نے اس میں کیا تبدیلیاں کیں اور کس ضرورت سے کیں۔

اس زمانے میں جو علم کلام شائع تھا، اشعری کی طرف منسوب تھا، ماتریدیہ کا علم کلام وجود میں آچکا تھا لیکن چونکہ اس زمانے کے بڑے بڑے نامور علماء مثلاً باقلانی ابن فورک - امام الحرمین وغیرہ شافعی تھے اور ماتریدیہ حنفیہ سے خصوصیت رکھتا تھا اس لیے وہ چندان رواج پذیر نہیں ہوا تھا، اسکی کلام بنیاد امام ابو الحسن اشعری نے ڈالی تھی۔ امام موصوف سے پہلے علم کلام کے جو مختلف طریقے تھے آپس میں بالکل مختلف تھے یعنی ایک محض عقلی تھا، اور دوسرا بالکل نقلی۔ امام موصوف چونکہ مدت تک معتزلی رہ چکے تھے، اور اخیر میں تائب ہو کر منقولی گروہ میں آئے تھے، اس لیے انکے علم کلام میں خود بخود یہ خصوصیت پیدا ہو گئی کہ منقول میں معقول کی بھی کچھ آمیزش ہو گئی، تاہم بڑے بڑے اشاعہ متکلمین، اپنے علم کلام کی ترجیح کی وجہ یہی قرار دیتے ہیں



کہ وہ جامع عقل و نقل ہے۔

امام اشعری نے جو اصول قائم کیے وہ معتدل اور افراط و تفریط سے الگ تھے، لیکن اُسی چیز نے جو اسکی خوبی تھی یعنی "عقل کی آمیزش" رفتہ رفتہ اسکی حالت بدل دی۔ امام اشعری کے بعد امام غزالی تک کوئی شخص اس سلسلے میں ایسا نہیں پیدا ہوا جو علوم عقلیہ کا ماہر ہوتا بلکہ یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ کسی نے علوم عقلیہ کی تحصیل بھی کی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام کے اصول اور مسائل میں نہ بالکل سادگی رہی، نہ پوری باریک بینی اسکی، دونوں کی ناتمامی نے رفتہ رفتہ عقائد کو نہایت پیچیدہ، مشکل اور مجموعہ شکالات بنا دیا۔ اسکی توضیح امثلہ ذیل سے ہوگی۔

۱۔ اشاعرہ سے پہلے تمام محدثین اور ارباب ظاہر خدا کی رویت کے قائل تھے، بخلاف اُنکے معاصر کہ کوا نکار تھا۔ لیکن محدثین جہاں اس بات کے قائل تھے کہ خدا نظر آسکتا ہے اس بات کے بھی قائل تھے کہ خدا عرش پر متمکن ہے اور ذوجہتہ و قابل اشارہ ہے۔ اشاعرہ نے احادیث روایت کی بنا پر رویت کا تو اقرار کیا لیکن معقولات کی آمیزش سے ان امور کے قائل نہ ہو سکے کہ خدا متخیز ہے۔ ذوجہتہ ہے۔ قابل اشارہ ہے۔ کیونکہ اس قدر وہ جانتے تھے کہ یہ امور جسمانیات کے خواص میں ہیں اور خدا جسمانی نہیں ہے۔ اب یہ دقت پیش آئی کہ جو چیز متخیز اور قابل اشارہ نہیں، وہ آنکھ سے نظر نہیں آسکتی۔ مجبوراً اشاعرہ کو علم مناظر کے تمام مسلمہ اصول سے انکار کر کے یہ دعوے کرنا پڑا کہ کسی چیز کے نظر آنے کے لیے، اُسکا سامنے ہونا، یا قابل اشارہ ہونا ضرور نہیں، صرف اسکا موجود ہونا



کافی ہے۔ شرح مواقف میں ہے۔

ان الاشاعر جوز وارؤية مالا يكون

مقابلا ولا في حكمه بل جوز وارؤية

اعنى الصدين بقية الاندلس

اشاعرہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ ایک چیز سامنے

تہو اور نظر آئے۔ بلکہ ان کے نزدیک یہ بھی ممکن ہے کہ چہین۔ میں

ایک اندھا۔ اندلس کے پتھر کو دیکھ لے۔

اب دوسرا شبہ یہ پیدا ہوا کہ اگر صرف موجود ہونا کافی ہے تو خدا ہمیشہ موجود ہے اس لیے

ہر وقت اس کو نظر آنا چاہیے۔ اس سے بچنے کے لیے اشاعرہ نے یہ اصول قائم کیا

کہ ممکن ہے کہ ایک شے کے نظر آنے کے تمام شرائط پائے جائیں اور وہ نظر نہ آئے۔

شرح مواقف میں ہے۔

نظر آنے کی جو آٹھ شرطیں ہیں ان کے مجتمع ہونے کے ساتھ

بھی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس شے کا نظر آنا ضرور ہے۔

لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع

الشروط الثمانية

۲۔ معجزات اور خرق عادات کو سب لوگ تسلیم کرتے آتے تھے۔ البتہ یہ فرق

تھا کہ محدثین و فقہاء کا یہ عقیدہ تھا کہ معجزہ میں۔ خدا۔ اشیا کی طبیعت و خاصیت کو

بدل دیتا ہے۔ معتزلہ کا خیال تھا کہ کسی شے کی ذاتیات و خواص بدل نہیں سکتے لیکن

معجزہ۔ غیر معلوم اسباب سے پیدا ہو جاتا ہے اور چونکہ وہ اسباب معلوم نہیں ہوتے اس لیے

خرق عادت خیال کیا جاتا ہے۔ بہر حال دونوں کے نزدیک معجزہ کا قبول کرنا سلسلہ سبب

کے انکسار سے کچھ تعلق نہیں رکھتا تھا۔ اشاعرہ کو ایک طرف تو یہ خیال تھا کہ علو معلول کی

حقیقت یہ ہے کہ ”دونوں کسی حالت میں ایک دوسرے سے الگ نہ ہو سکیں



دوسری طرف۔ احادیث و آثار کی بنا پر خرق عادات سے انکار نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لیے انھوں نے علت و معلول کا سلسلہ ہی اڑا دیا اور یہ اصول قرار دیا کہ دنیا میں کوئی چیز کسی چیز کا سبب ہی نہیں۔ آگ جلاتی ہے۔ لیکن نہ جلانا اسکی ذاتیات میں ہے نہ وہ جلانے کی علت ہے۔ اس میں یہاں تک غلو کیا کہ سلسلہ اسباب کا ماتا، قادر مختار کی نفی کرتا ہے بلکہ ہر چیز کی علت بلا واسطہ۔ خود خدا ہے۔

غرض عقل و نقل کی اس آمیزش سے بہت سے نئے اصول، علم کلام میں دخل کرنے لگے، اور یہی اصول، اشاعرہ اور دیگر فرقوں میں حد فاصل قرار پائے، انہیں سے چند مقدم اصول کو ہم اس موقع پر نقل کرتے ہیں۔

(۱) انہ یجوز علی اللہ سبحانہ ان یکلف الخلق ما لا یطیقونہ۔  
خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اسکی طاقت سے باہر ہے۔

(۲) ان لله عز وجل یرام الخلق تعذیرہم من غیر جرم سابق ومن غیر ثواب لاحق  
خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے بغیر اس کے کہ انکا کوئی جرم ہو یا انکو آئندہ ثواب ملے۔

(۳) انہ تعالیٰ یفعل بعبادہ ما یشاء فلا یجب علیہ رعایۃ الاصلح لعبادہ  
خدا اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ خدا کو یہ ضرور نہیں کہ بندوں کی مصلحت کا لحاظ رکھے۔

(۴) ان معرفۃ اللہ سبحانہ وطاعتہ واجبۃ بالجماع باللہ وشرعہ لا بالعقل  
خدا کا پہچانا شریعت کے رو سے واجب ہے نہ عقل کے رو سے۔

(یہ تمام عقائد انھی عبارتوں کے ساتھ اچھا، العلوم امام غزالی میں غور میں)



(۵) ان البنية ليست شرطاً في الحيوة  
فالنار على ما هي عليه يجوز ان يخلق الله  
فيه الحيوة والعقل.

زندگی کے لیے کوئی خاص بناوٹ شرط نہیں، مثلاً آگ  
میں بحالت موجودہ خد عستل اور زندگی و گویائی پیدا  
کر سکتا ہے۔

(۶) لا يمتنع ان يحضر عندنا جبال شاهقة  
واصوات عالية ونحن لا نبصرها ولا  
نسمعها ولا يمتنع ايضا ان يبصر العمى  
الذي يكون بالشرق بقعة بالمغرب  
وبالجملة فينكر جميع تاثيرات الطبائع  
والقوى.

یہ جائز ہے کہ ہمارے سامنے اونچے پہاڑ موجود ہوں۔ اور  
بلند آوازیں آتی ہوں، اور ہم کو دکھائی اور سنائی نہ دین  
اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک اندھا مشرق میں ٹھہرا ہو  
مغرب کے ایک ٹھہر کو دیکھ لے۔  
مختصر یہ ہے کہ امام اشعری۔ طبیعت اور قوی کے  
تمام تاثيرات کے منکر ہیں۔

(مطالب عالیہ امام رازی بحث بر شہات نبوت)

(۷) اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقد  
الساحر على ان يطير في الهواء  
يقرب الانسان حمارا والمار انسانا.

اہل سنت کے نزدیک جادوگر اس بات پر قادر ہے کہ ہوا  
ہو میں اُڑے، اور آدمی کو گدھا اور گدھے کو  
آدمی بنا دے۔

(تفسیر کبیر قصہ ہاروت و ماروت)

(۸) اعادة المعدوم جائزة۔ | معدوم کا اعادہ جائز ہے۔

یہ تمام مسائل، اصول عقائد میں شامل ہو گئے تھے اور ان سے انکار کرنا گویا شیخی ہونے

۱۴ تفسیر کبیر تفسیر سورہ فرقان آیت اذرا تم من مکان بعید۔



سے انکار کرتا تھا۔

امام صاحب نے ابتدائے عمر میں اسی علم کلام کی تعلیم پائی، اور خود انہی اصول کے موافق کتابیں لکھیں، لیکن جب بعد ازیں پوچھ پر خیالات بدلے تو علم کلام کی نسبت لگتی رہے ہو گئی

واما منفعتہ فقد یظن ان فائدتہ کشف  
الحقائق ومعرفتها علی ما هی علیہ ہیات  
فلیس فی الکلام وفاء بھذا المطلب الشریف  
ولعل التخییط والتضلیل فیہ اکثر من الکشف  
والتعریف وھذا اذا سمعتم من محدث  
او حشوی ربما خطر ببالک ان الناس  
اعداء ما جھلوا فاسمع ھذا من خبر الکلام  
ثم قلاہ بعد حقیقۃ الخیرۃ وبعد  
التغلغل فیہ الی منتھى رجۃ المتکلمین  
جاوز ذلک الی التعقی فی علوم اخر  
تناسب نوع الکلام

اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس سے (علم کلام سے) حقائق  
کھل جاتے ہیں۔ اور انکا ہو پو علم ہو جاتا ہے۔ لیکن انفس  
علم کلام اس عمدہ مقصد کے لیے کافی نہیں بلکہ کشف  
حقائق کے نسبت اس سے خبط اور گمراہی زیادہ بڑھتی  
ہے۔ اور یہ بات اگر کوئی محدث یا ظاہر پرست کہتا تو تم کو  
خیال ہوتا کہ آدمی جس چیز کو نہیں جانتا اسکا دشمن ہو جاتا ہے  
لیکن یہ بات وہ شخص کہتا ہے (یعنی خود امام صاحب) جسے  
علم کلام کو اس حد تک حاصل کیا کہ کلمیں اس سے آگے نہیں  
بڑھ سکتے بلکہ علم کلام میں کمال حاصل کرنے کی غرض سے  
اور علوم جماس فن سے مناسبت رکھتے تھے انہی قفیت  
پیدا کی۔ یہ سب کر کے وہ علم کلام سے بیزار ہو گیا۔

قدیم علم کلام  
کی نسبت،  
امام صاحب  
کی رائے

(احیاء العلوم - ذکر علوم)  
الجامع العوام میں یقین کے مراتب کے بیان میں لکھتے ہیں۔

۱۴ مطبوعہ مصر ۱۳۰۳ھ







<p>فہمذ ابتیان ان مسبب لا سباب اجری سنتہ بربط المسبب بالاسباب اظہاراً للحکمتہ</p>	<p>اس سے ظاہر ہوا کہ سبب اپنے اظہار حکمت کے لیے یہ طریقہ جاری رکھا ہے۔ کہ سببات کو اسباب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے۔</p>
<p>فالمسبب تیلو السبب لا محالۃ مہمانت و ط السبب و ذلک مثل لا سباب النی ارتبطت المسبب بما بتقدیر اللہ و مشیتہ ارتباطاً مطرداً لا یختلف</p>	<p>سبب و سبب کے متعاقب وجود میں آئے گا بشرطیکہ سبب کے تمام شرائط پائے جائیں۔ یہ اس قسم کے اسباب ہیں جن میں سبب کا وجود وابستہ ہے، جو کبھی اس سے الگ نہیں ہوتا اور یہ بھی خدا کی تقدیر اور مشیت کی وجہ سے ہے۔</p>
<p>فانک ان انتظرت ان یخلق اللہ تعافیک شعبادون الخبز او یخلق فی الخبز حرکۃ البک آو یسخرک ملکاً لیمضغہ لک و یوصلہ الی معدتک فقد جہلت سنۃ اللہ تعالیٰ</p>	<p>اگر تم اس بات کا انتظار کرے گے کہ خداے تعالیٰ روٹی کے بغیر تمہاری بھوک کو دفع کرے یا روٹی میں حرکت پیدا کرے کہ خود بخود تم تک چلی آئے۔ یا ایک فرشتہ مقرر کر دے کہ روٹی کو منہ میں چبا کر تمہارے معدے تک پہنچا دے تو تم خدا کے طریقہ اور عادت سے جاہل ہو۔</p>

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ دراشیا کا حسن و قبح عقلی نہیں، اگر صحیح ہو تو کسی شریعت کو دوسری  
شریعت پر ترجیح کی کوئی وجہ نہیں رہتی۔ کیونکہ جب کوئی شرعی نفسہ اچھی یا بری نہیں  
تو کسی شریعت کی خوبی اور نقص کا معیار کیا ہوگا۔ جس شریعت نے جو حکم چاہا دیا۔  
جو نہ چاہا نہ دیا۔

امام صاحب نے گوصاف طور سے اس مسئلے کی مخالفت نہیں کی لیکن حقیقت  
انکی کتاب احیاء العلوم۔ سترہا پاسی مسئلے کے ابطال میں ہے، اس کتاب میں، شریعت کے



تمام احکام کے مصالح، اسرار اور وجوہ بیان کیے ہیں، جسکے یہ معنی ہیں کہ شریعت نے جن چیزوں کا حکم دیا اسی وجہ سے دیا کہ وہ واقع میں بہتر اور عمدہ تھیں۔

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ در عالم جو پیدا کیا گیا، اس میں کوئی خاص مصلحت یا نظام، اور ترتیب ملحوظ نہیں ہے، بلکہ خدا نے جس طرح چاہا پیدا کر دیا، امام صاحب نے اسکی علانیہ مخالفت کی، احوال معلوم باب توکل حقیقت توحید میں لکھتے ہیں۔

فَكُلُّ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ حَادِثٌ عَلَى  
تَرْتِيبٍ وَاجِبٍ وَحَقٍّ لَا زَمَ لَا يَصُورُ أَنْ  
يَكُونَ إِلَّا كَمَا حَدَّثَ وَعَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ الَّذِي  
وُجِدَ فَمَا تَأَخَّرَ مَا خَرَّ إِلَّا أَنْتَظَرَ شَرْطَهُ  
وَالْمَشْرُوطُ قَبْلَ الشَّرْطِ مُحَالٌ وَالْمَحَالُّ  
لَا يُوصَفُ بِكَوْنِهِ مُقَدِّمٌ وَلَا مُتَأَخِّرٌ۔

اسی بحث کے خاتمہ میں لکھتے ہیں۔

وَلَيْسَ فِي الْأَمْكَانِ أَصْلًا أَحْسَنُ مِنْهُ  
وَلَا أَوْفَرُ وَلَا أَكْمَلُ وَلَا كَانُ وَالْآخِرَةُ مَعَ  
الْأُولَى وَلَمْ يَتَفَضَّلْ بِفَعْلِهِ لَكَانَ بِخِلَافِ

جو کچھ دنیا میں ہے اس سے بہتر یا اس سے کامل نہ ممکن نہ ہی تھا اور اگر ممکن تھا اور باوجود اسکے خدا نے اسکو رکھ چھوڑا اور اسکو پیدا کر کے اپنی عنایت کا اظہار نہیں کیا تو یہ نخل ہے جو خلاف کرم ہے، اور ظلم ہے جو خلاف

علامہ ابن تیمیہ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں وَكَذَلِكَ غَلَطَ مَنْ غَلَطَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ ادْعَى أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ شَيْئًا بِسَبَبٍ وَلَا حِكْمَةٍ اس عبارت میں متکلمین کے لفظ سے اشاعرہ مقصود ہیں۔



یناقض الوجود وظلمًا یناقض العدل ولولم  
 یکن قادرًا لکان عجزًا یناقض الالهیة

عدل ہے۔ اور اگر باوجود ممکن ہو نیکے خدا سپر قادر نہیں تو اس سے  
 خدا کا عجز لازم آتا ہے، جو اس کی شان الہیہ کے خلاف ہے۔

ایک اور بڑی غلطی یہ تھی کہ نصوص شرعیہ میں جہان مجازات اور استعارات تھے  
 متکلمین سر جگہ ان کے حقیقی معنی لیتے تھے اور اس وجہ سے انکو عجیب عجیب دعویٰ کا دعویٰ بننا  
 پڑتا تھا۔ مثلاً روایت میں ہے کہ، قیامت میں بعض لوگوں کی نمازیں اندھی۔ لولی۔ لنگڑی  
 بن کر آئیں گی، اگرچہ یہ صرف نماز کے نقصان کی ایک تعبیر تھی لیکن متکلمین اسکو حقیقی معنی پر محمول  
 کرتے تھے اور اسکی وجہ سے انکو یہ دعویٰ کرنا پڑتا تھا کہ اعراض بھی بذات خود قائم ہو سکتے  
 ہیں۔ متکلمین کی اس ظاہر پرستی کی وجہ یہ تھی کہ انکے مقابلے میں باطنیہ ایک فرقہ موجود تھا  
 جو تمام نصوص شرعیہ کی تاویل کرتا تھا۔ یہاں تک کہ نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ سے یہ لوگ اور  
 اور چیزیں مراد لیتے تھے۔ انکی لغو تاویلات کی وجہ سے متکلمین کو یہ ڈر پیدا ہو گیا تھا کہ ایک جگہ بھی  
 استعارہ اور مجاز کو اجازت دی گئی۔ تو باطنیہ کو اپنی تاویلات کی سند ہات آجائیگی۔

امام صاحب نے سب بڑا کام یہ کیا کہ نصوص شرعیہ کی تاویل و تفسیر کے لیے  
 اصول اور قاعدے منضبط کیے، اور خاص اس بحث پر ایک مستقل رسالہ لکھا، جسکا نام تفرقة  
 بین الاسلام والزندقة ہے۔ چونکہ یہ رسالہ نہایت مفید اور علم کلام کے سلسلے میں نہایت مہتمم  
 بالشان چیز ہے، اسلئے ہم اسکا خلاصہ اس مقام پر درج کرتے ہیں۔

### التفرقة بین الاسلام والزندقة

یہ اس عہد کی تصنیف ہے کہ امام صاحب، اشعری کی تقلید سے آزاد ہو چکے ہیں



کیون ترجیح ہے اسکا برعکس کیون نہوا، اور اگر باقلانی کی مخالفت جائز ہے، تو اگر ایسی اور  
 قلائسی کی مخالفت کیون نہیں جائز ہے۔ اگر وہ شخص یہ کہے کہ معتزلہ کا یہ عقیدہ عقل میں  
 نہیں آسکتا کہ خدا کی ذات ہی تمام صفات کے بجائے کافی ہے۔ تو اُس سے پوچھنا  
 چاہیے کہ اشعری کا یہ عقیدہ کیونکر قیاس میں آسکتا ہے کہ کلام الہی میں کثرت نہیں اور پھر  
 وہ امر بھی ہے اور نہی بھی۔ خبر بھی ہے اور استخبار بھی۔ قرآن بھی ہے۔ اور انجیل بھی۔ تورات  
 بھی ہے اور زبور بھی۔

اگر تم انصاف کرو تو معلوم ہوگا کہ جو شخص حق کو کسی شخص خاص میں محدود سمجھتا ہے  
 وہ خود کفر کے قریب ہے کیونکہ اُس نے اس شخص کو رسول اللہ کی طرح معصوم قرار دیا۔ غالباً کو  
 کفر کے معیار کے جاننے کی خواہش ہوگی تو میں ایک قاعدہ کلیہ بتاتا ہوں۔ کفر کے معنی  
 صرف یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کی جائے اُس چیز میں جو اُن پر خدا  
 کی طرف سے آئی۔ لیکن ہمیں یہ دشواری پیش آئیگی کہ مسلمانوں میں سے ہر فرقہ، دوسرے  
 فرقہ کی نسبت یہی الزام لگاتا ہے، اشعری۔ معتزلہ کو ایسے کافر کہتے ہیں کہ معتزلہ احادیث  
 روایت کو تسلیم نہیں کرتے اور اس طرح رسول اللہ کی تکذیب کرتے ہیں۔ معتزلہ اس لیے  
 اشعری کی تکفیر کرتے ہیں کہ اُن کے نزدیک صفات الہی کی کثرت کا قائل ہونا توحید باری  
 کے خلاف ہے اور رسول اللہ کی تکذیب ہے، اس مشکل کے حل کرنے کے لیے میں تمکو  
 تصدیق و تکذیب کی حقیقت بتاتا ہوں۔

تصدیق کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس چیز کے جوہر کی خبر دی ہے اس کے







وجود کو تسلیم کیا جائے لیکن وجود کے پانچ مدارج ہیں۔ اور انھی مدارج سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی تکذیب کرتا ہے۔

اسیلے میں ان مراتب خمسہ کی تفصیل کرتا ہوں۔

وجود کے  
مراتب خمسہ

۱۔ وجود ذاتی۔ یعنی وجود خارجی۔

۲۔ وجود حسّی۔ یعنی صرف حاسہ میں موجود ہونا مثلاً خواب میں ہم چہنچہا

کو دیکھتے ہیں انکا وجود صرف ہمارے حاسہ میں ہوتا ہے۔ یا جس طرح بیماروں کو جانے کی حالت میں خیالی صورتیں نظر آتی ہیں۔ یا شعلہ جوالہ کا دائرہ جو درحقیقت دائرہ نہیں لیکن ہم کو دائرہ نظر آتا ہے۔

۳۔ وجود خیالی۔ مثلاً زید کو ہمنے دیکھا پھر آنکھیں بند کر لیں تو زید کی

صورت جواب ہماری آنکھوں میں پھرتی ہے یہ وجود خیالی ہے۔

۴۔ وجود عقلی۔ یعنی کسی شے کی اصلی حقیقت مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز

ہمارے ہات میں ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہماری قدرت اور اختیار میں ہے تو قدرت اور اختیار ہات کا وجود عقلی ہے۔

۵۔ وجود شبہی۔ یعنی وہ شے خود موجود نہیں لیکن اس کے مشابہ ایک چیز موجود ہے۔

ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب نے ہر ایک قسم کی متعدد مثالیں لکھی ہیں،

مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ قیامت میں موت مینڈھے کی شکل میں لائی جائیگی اور زچ کر دی جائیگی

اسکو وجود حسّی قرار دیا ہے۔ یا مثلاً حدیث میں ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں یونس کو دیکھ رہا ہوں



الخ اسکو وجود خیالی کی مثال میں پیش کیا ہے۔  
 تفصیلی مثالوں کے بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ شریعت میں جن چیزیں  
 کا ذکر آیا ہے، اُنکے وجود کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہے۔ لیکن اگر اقسام مذکورہ بالا سے کسی قسم  
 کے مطابق اسکا وجود تسلیم کیا جائے تو یہ کفر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تاویل ہے اور تاویل سے کسی  
 فرقہ کو مفر نہیں، سب سے زیادہ امام احمد حنبل تاویل سے بچتے ہیں لیکن مفصلہ ذیل حدیثوں  
 میں اُنکو بھی تاویل کرنی پڑی۔

”حجر اسود خدا کا ہاتھ ہے“ مسلمان کا دل خدا کی انگلیوں میں ہے“ مجھ کو زمین  
 سے خدا کی خوشبو آتی ہے۔“

پھر لکھتے ہیں کہ احادیث میں آیا ہے کہ قیامت میں اعمال تو لے جائیں گے چونکہ  
 اعمال عرض ہیں اور وہ تو لے نہیں جاسکتے اسلئے سب کو تاویل کرنی پڑی۔ اشاعرہ کہتے  
 ہیں کہ نامہ اعمال کے کاغذ تو لے جائیں گے۔ معتزلہ کہتے ہیں تو لےنے سے انکشاف  
 حقیقت مراد ہے۔ بہر حال تاویل دونوں کو کرنی پڑی۔ باقی جو شخص اس بات کا قائل ہے  
 کہ نفس اعمال جو عرض ہیں وہی تو لے جائیں گے اور انھی میں وزن پیدا ہو جائیگا، سخت  
 جاہل اور عقل سے بالکل معرّا ہے۔

اسکے بعد امام صاحب تاویل کے اصول بتاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ جن اشیاء  
 کا ذکر شریعت میں ہے اول اُسکا وجود ذاتی ماننا چاہیے۔ اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ وجود  
 ذاتی مراد نہیں ہو سکتا تو وجود حسی، پھر خیالی، پھر عقلی، پھر شبہی۔ اب بحث یہ رہ جاتی ہے



کہ ایک کے نزدیک جو دلیل قطعی ہے، دوسرے کے نزدیک نہیں، مثلاً اشعری کے نزدیک اس بات پر دلیل قطعی قائم ہے کہ خدا کسی حجت کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا لیکن جنابلیہ کے نزدیک اس پر کوئی دلیل نہیں۔ ایسی تاویلات کی صورت میں کسی کو کافر نہیں کہنا چاہیے زیادہ سے زیادہ گمراہ اور بدعتی کہنا جا سکتا ہے۔

تاویل کے متعلق  
امام صاحب  
کی رائے

پھر لکھتے ہیں کہ جب تاویل کی بنا پر ہم کسی کو کافر کہنا چاہیں تو پہلے ان امور کو دیکھنا چاہیے کہ وہ نص قابل تاویل ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو یہ تاویل قریب ہے یا بعید، وہ نص بتواتر ثابت ہے یا بہ اجماع امت۔ اگر بتواتر ہے تو تواتر کے تمام شرائط پائے جاتے ہیں یا نہیں، تواتر کی تعریف یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا شک نہ ہو سکے مثلاً انبیاء اور مشہور شہرین کا وجود۔ یا قرآن، یہ چیزیں متواتر ہیں لیکن قرآن کے سوا اور چیزوں کا تواتر ثابت ہونا نہایت غامض ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک امر پر متفق ہو جائے اور اسکو بتواتر بیان کرے۔ جس طرح شیعہ حضرت علی کی ولایت کی حدیث بیان کرتے ہیں۔ اجماع کا ثابت ہونا اور بھی مشکل ہے کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ تمام اہل حل و عقد ایک امر پر متفق ہو جائیں اور پھر ایک مدت تک، اور بعضوں کے نزدیک انقراض عصر اول اس اتفاق پر وہ لوگ قائم رہیں۔ اس پر بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ایسے اجماع کا منکر بھی کافر ہے یا نہیں کیونکہ بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جب اجماع کے منعقد ہونے کے وقت ایک شخص کا اختلاف کرنا جائز تھا تو اب کیوں جائز نہ ہو۔

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ گو تواتر یا اجماع ہو چکا لیکن تاویل کرنے والے کو بھی اس



اجماع۔ یا تو اتر کا یقینی علم تھا یا نہیں۔ اگر نہیں ہے تو وہ مخطی ہو گا کذب ہو گا۔

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ جس دلیل کی وجہ سے وہ شخص تاویل کرتا ہے وہ شرائط برہان کے موافق دلیل ہے یا نہیں۔ شرائط برہان کی تفصیل کے لیے مجلدات درکار ہیں اور ہم نے محکم النظر میں تھوڑا سا بیان کیا ہے، لیکن فہمائے زمانہ اکثر اسکے سمجھنے سے عاجز ہیں اب اگر وہ دلیل قطعی ہے تو تاویل کی اجازت ہے اور اگر قطعی نہیں تو تاویل قریب کی اجازت ہو سکتی ہے نہ بعید کی۔

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ مسئلہ زیر بحث کوئی اصول دین کا مسئلہ ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو اسپر حیدان گروہ دار نہیں مثلاً شیعہ امام مہدی کا سرواب میں مخفی ہونا مانتے ہیں۔ یہ ایک وہم پرستی ہے لیکن اس اعتقاد سے دین میں کوئی خلل نہیں آتا۔

اب جب تک وہ معلوم ہوا کہ کفیر کے لیے تمام مراتب مذکورہ بالا کا لحاظ ضرور ہے تو تم سمجھے ہو گے کہ اشعری کی مخالفت پر کسی کو کافر کہنا جہل ہے۔ اور فقیہ صرف علم فقہ کی بنا پر ہمت مذکورہ بالا کا کیونکر فیصلہ کر سکتا ہے۔ لہذا تم جب دیکھو کہ کوئی فقیہ آدمی جس کا سرمایہ علم صرف فقہ ہے کسی کی تکفیر یا تضلیل کرتا ہے تو اسکی کچھ پروا نہ کرو۔

پھر ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ جو چیزیں اصول عقائد سے تعلق نہیں رکھتیں اس میں تاویل کرنے پر تکفیر نہیں کرنی چاہیے۔ مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے آفتاب و ماہتاب کو خدا نہیں کہا تھا۔ کیونکہ اجسام کو خدا کہنا انکی شان سے بعید ہے بلکہ انھوں نے جو اہر فلکیہ نورانیہ دیکھے تھے اور انکو خدا سمجھا تھا۔ تو ایسی تاویل پر



تکفیر اور تبدیع نہیں کرنی چاہیے۔

یہ تمام بحث تو ان مسائل کی نسبت تھی جو غلطی سے علم کلام میں ستراد کر دیے گئے تھے لیکن جو مسائل اصلی تھے، انکی نسبت یہ مرحلہ باقی تھا کہ انکے اثبات کا طریقہ اور استدلال کہاں تک صحیح ہے۔ متکلمین جس طریقے سے انکو ثابت کرتے تھے، وہ نقلی تھے نہ اصول عقلیہ کی معیار پر ٹھیک اُترتے تھے۔ بہت بڑی دلیل جو اکثر عقائد کے اثبات کے لیے کام میں لائی جاتی تھی، تماثل اجسام کا مسئلہ تھا یعنی یہ کہ تمام اجسام کی ایک حقیقت اور ایک ہیست ہے۔ شرح مقاصد میں اسکی نسبت لکھا ہے۔

قدیم علم کلام کا  
عزیز استدلال

وہذا اصل سببی علیہ کثیر من قواعد الاسلام کاثبات العقائد والمختار وکثیر من احوال النبوۃ والمعاد۔	یہ وہ اصل ہے جس پر اسلام کے بہت سے اصول بنی
ہیں مثلثات ادبختار کا وجود اور نبوت و معاد کے بہت سے حالات۔	

تماثل اجسام کا ثابت ہونا نہایت مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ ایسے اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ اکثر عقائد اسلامی کا اثبات اسی مسئلے کے ثابت کرنے پر موقوف ہے، تو خود ان عقائد کی بنیاد ستر لہر ہو جائیگی۔

ان وجوہ سے امام صاحب نے متکلمین کے استدلال و احتجاج کے طریقے کو چھوڑ کر تمام مسائل پر نئی دلیل قائم کیں۔ انہیں سے بعض ایسی تھیں جنکو حکما استعمال کرتے تھے۔ لیکن امام صاحب کا یہ شرب تھا کہ ع متاع خوش نہ ہر دکان کہ باشد۔ ہم مختصر طور پر امام صاحب کے خاص علم کلام کے تمام مسائل



مع اُنکے دلائل کے لکھتے ہیں۔

## امام صاحب کا خاص علم کلام الہیات

خدا کے اثبات پر امام صاحب نے کوئی نئی دلیل نہیں قائم کی اُنکے نزدیک یہ مسئلہ نہایت واضح و صاف ہے۔ تبکلمین جو استدلال کرتے آتے تھے کہ عالم حادث ہے اور حادث خود بخود نہیں پیدا ہو سکتا۔ ایسے اسکی کوئی علت ہوگی اور وہی خدا ہے۔ امام صاحب اسی استدلال کو کافی سمجھتے ہیں۔

## صفات باری - تنزیہ و تشبیہ

اس بحث کے متعلق جو نزاعیں تھیں اگرچہ حقیقت لفظی تھیں یعنی جو لوگ تشبیہ کے الفاظ استعمال کرتے تھے مثلاً خدا غرش پر ہے۔ آسمان پر اتر کر آتا ہے، وہ بھی حقیقت میں تنزیہ کے قائل تھے تاہم دونوں فرقے ایک دوسرے کے ہمزبان نہوتے تھے اور اختلاف کا پردہ درمیان سے اٹھتا تھا۔ امام صاحب نے اس بحث پر ایک مستقل سالہ الجام العوام کے نام سے لکھا جس نے بہت کچھ اس اختلاف کو کم کر دیا اور قرینہ دونوں ڈانٹے ملا دیے۔ اُسکے بعض نکتے یہاں درج کرنے کے قابل ہیں۔

تنزیہ کے متعلق بڑی کھٹک یہ تھی کہ اگر اسلام کا مقصد محض تنزیہ اور تجرید تھا تو قرآن مجید اور احادیث میں کثرت سے تشبیہ کے الفاظ کیوں آئے؟ خدا قیامت میں

امام صاحب کا  
مرتب کیا ہوا  
علم کلام



فرشتوں کے جھرمٹ میں آئیگا، اٹھ فرشتے اسکا تخت اٹھائے ہوئے ہون گے۔  
 ”دوزخ کی تسکین کے لیے خدا اپنی ران دوزخ میں ڈال دیگا۔“ اس قسم کی بیسیوں  
 باتیں ہیں جو قرآن مجید یا احادیث صحیحہ میں وارد ہیں جن سے یہ گمان ہوتا ہے کہ شریعت  
 اسلامی خدا کی طرف سے نہیں ہے بلکہ انسان نے اپنے خیال کے پیلے کے موافق  
 خدا کی ذات و صفات ٹھہرایے ہیں۔

امام صاحب نے اس عقدے کو اس طرح حل کیا کہ بے شبہ قرآن حدیث میں اس  
 قسم کے الفاظ موجود ہیں لیکن کیا نہیں ہیں بلکہ جستہ جستہ متفرق مقامات پر ہیں اور چونکہ تنزیہ  
 کے مسئلے کو شارع نے نہایت کثرت سے بار بار بیان کر کے دلوں میں جا نشین کر دیا تھا  
 اس لیے تشبیہ کے الفاظ سے حقیقی تشبیہ کا خیال نہیں پیدا ہو سکتا تھا۔ مثلاً حدیث میں آیا  
 ہے کہ کعبہ خدا کا گھر ہے، اس سے کسی شخص کو یہ خیال نہیں پیدا ہوتا کہ خدا درحقیقت کعبہ میں  
 سکونت رکھتا ہے۔ اسی طرح قرآن کی ان آیتوں سے بھی جنہیں عرش کو خدا کا مستقر کہا ہے  
 خدا کے استقرار علی العرش کا خیال نہیں آسکتا، اور کسی کو آئے تو اسکی یہ وجہ ہوگی کہ  
 اُس نے تنزیہ کی آیتوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الفاظ کو جب  
 استعمال فرماتے تھے تو انھی لوگوں کے سامنے فرماتے تھے جنکے ذہنوں میں تنزیہ  
 و تقدیس خوب جاگزین ہو چکی تھی۔

اس جواب پر پھر یہ شبہ پیدا ہوتا تھا کہ شارع نے صاف صاف کیوں نہیں  
 کہہ دیا کہ خدا متصل ہے منفصل نہ جو ہر جہ نہ عرض نہ عالم میں ہے نہ عالم سے باہر اس قسم کی



تصریحات موجود ہوتیں تو کسی کو سرے سے تشبیہ کا خیال ہی نہ آ سکتا۔ امام صاحب نے اس شبہ کو یوں رفع کیا کہ اس قسم کی تقدیس عام لوگوں کے خیال میں نہیں آ سکتی تھی۔ عام لوگوں کے نزدیک کسی چیز کی نسبت یہ کہنا کہ نہ وہ عالم میں ہے نہ عالم سے باہر گویا یہ کہنا ہے کہ وہ شے سرے سے موجود ہی نہیں۔ بے شبہ خواص کے ذہن میں یہ تقدیس آ سکتی ہے۔ لیکن شارع کو تمام عالم کی اصلاح مقصود تھی جن میں بڑا حصہ عوام ہی کا تھا۔

لطیفہ۔ علامہ ابن تیمیہ بظاہر تشبیہ کے قائل تھے، لوگوں نے اُن سے کہا کہ اس عقیدے کی رو سے خدا کا ممکن الوجود ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ خدا اگر عرش پر رہتا ہے تو اُس کے جسم ہوگا، اور جسم ہوگا تو ممکن الوجود ہوگا۔ حالانکہ خدا واجب الوجود ہے انھوں نے کہا میرے عقیدے کے موافق خدا موجود تو ہوگا گو ممکن الوجود ہی تھا اے اعتقاد کے موافق تو وہ ممکن بھی نہیں رہتا بلکہ ناممکن اور محال بن جاتا ہے کیونکہ ایسی شے جو ہر جگہ ہو اور کہیں نہ ہو، عالم سے خارج بھی نہ ہو، اور عالم میں بھی نہ ہو، متصل ہو، منفصل نہ ہو، مکان ہو نہ ذو جہت، سرے سے ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ یہ ارتفاع لنقیضین ہے اور ارتفاع لنقیضین محال ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ دنیا میں اور جس قدر مذاہب ہیں، سب میں خدا کو بالکل انسانی اوصاف کے ساتھ مانا گیا ہے۔ توراۃ میں یہاں تک ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام، ایک ایک پلوں سے گشتی لڑے اور اُسکو زیر کیا، چنانچہ پلوں کی ران کو صدمہ بھی پہونچا



صبح کو معلوم ہوا کہ وہ پہلوان خود خدا تھا، اسلام چونکہ دنیا کے تمام مذاہب سے اعلیٰ اور اکمل ہے اسکا خدا انسانی اوصاف سے بالکل بری ہے، قرآن مجید میں ہے لیس کمشلہ شیء لا یجعلوا للہ انداداً۔ جہاں کہیں اسکے خلاف تشبیہ کے الفاظ پائے جاتے ہیں وہ حقیقت میں مجازات اور استعارے ہیں۔

### نبوت

نبوت کے متعلق امام صاحب نے مقدمہ من الضلال میں نہایت مفصل بحث کی ہے اور عام مکملین سے جدا طریقہ اختیار کیا ہے۔ اسکا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

انسان اصل خلقت کے لحاظ سے جاہل محض پیدا ہوا ہے، پیدا ہونے کے وقت وہ اقسام موجودات میں سے کسی چیز سے واقف نہیں ہوتا۔ سب سے پہلے اس میں لمس کا احساس پیدا ہوتا ہے جسکے ذریعے سے وہ ان چیزوں کو محسوس کرتا ہے جو چھونے سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً حرارت۔ برودت۔ رطوبت۔ یبوست۔ نرمی۔ سختی۔ اس حاسہ کو مریات اور سموعات سے کوئی تعلق نہیں۔ جو شے محض سننے سے معلوم ہو سکتی ہے اسکے حق میں یہ حاسہ بالکل معدوم ہے۔ لمس کے بعد پھر انسان میں دیکھنے کا حاسہ پیدا ہوتا ہے جسکے ذریعے سے وہ رنگ اور مقدار کا ادراک کر سکتا ہے۔ پھر سننے کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ پھر چکھنے کی۔ یہاں تک کہ محسوسات کی سرحد ختم ہو جاتی ہے اور ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ اب اسکو تمیز کی قوت حاصل ہوتی ہے اور ان چیزوں کا ادراک



کر سکتا ہے جو حواس کی دسترس سے باہر ہیں۔ یہ دو سو تا تین برس سے شروع ہوتا ہے۔  
اس سے آگے بڑھ کر عقل کا زمانہ آتا ہے جس سے ممکن محال۔ جائز و ناجائز کا ادراک  
ہوتا ہے۔ اس سے بڑھ کر ایک اور درجہ ہے جو عقل کی سرحد سے بھی آگے ہے، اور جس طرح  
تمیز و عقل کے مدرکات کے لیے حواس بالکل بیکار ہیں، اسی طرح اس درجہ کے مدرکات  
کے لیے عقل محض بیکار ہے اور اسی درجہ کا نام نبوت ہے۔

بعض لوگ اس درجے کے منکر ہیں۔ لیکن ایسی قسم کا انکار ہو سکتا ہے جس طرح وہ  
شخص عقلی چیزوں کا انکار کرتا ہے جسکو ہنوز عقل کی قوت عطا نہیں کی گئی ہے۔

اس تحقیق کے لحاظ سے اصطلاحی طور پر نبوت کی تعریف کرنا چاہیں تو یوں  
کرین گے کہ نبوت وہ قوت یا ملکہ ہے جس سے اُن اشیاء کا ادراک ہو سکتا ہے جن کا  
ادراک حواس سے تمیز سے عقل سے نہیں ہو سکتا۔ امام صاحب منہاج ص ۱۸۱  
میں لکھتے ہیں۔

بل الايمان بالنبوة ان يقربا ثبات	نبوت کے تسلیم کرنے کے یہ معنی ہیں کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ ایک
طور و راء العقل تنفع فيه عين يدرك	درجہ ہے جو عقل سے بالاتر ہے اور جس میں وہ آنکھ کھل جاتی ہے
بها مدرکات خاصة والعقل مغرول	جس سے وہ خاص چیزیں معلوم ہوتی ہیں جن سے عقل بالکل
عنها كغزال السمع عن ادراك الالوان الخ۔	محروم ہے، جس طرح قوت سامع رنگوں کے ادراک بالکل معذور ہے

حقیقت یہ ہے کہ نبوت کا حقیقی اذعان اُس شخص کو ہو سکتا ہے جسکو خود نبوت کا رتبہ حاصل ہے



یا ان لوگون کو جو نفوس قدسیہ رکھتے ہیں یا جنھوں نے ریاضات یا مجاہدات سے  
مکاشفہ اور شاہدہ کا درجہ حاصل کیا ہے، امام غزالی منقذ من الضلال میں  
اپنی حالت کا ذکر کر کے لکھتے ہیں۔

وَبِالْحَمْدِ لِمَنْ لَمْ يَرْزُقْ مِنْهُ شَيْئًا بِالدُّوْقِ  
فَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ حَقِيقَةِ النُّبُوَّةِ إِلَّا الْأَسْمُ  
اِسْکے بعد لکھتے ہیں۔

مختصر یہ ہے کہ جسے تقویٰ کا کچھ مزہ نہیں چکھا ہے وہ نبوت کی کچھ  
حقیقت نہیں جان سکتا بجز اسکے کہ نبوت کا نام جان لے۔

ومما بان لی بالضرورة من مصادرة  
طریقتہم حقیقة النبوة وخاصیتہا۔

صوفیوں کے طریقے کی مشق سے مجھ کو نبوت کی حقیقت اور اس کا  
خاصہ بدیہی طور پر معلوم ہو گیا۔

یورپ میں آج کل مادہ پرستی کا وہ زور ہے کہ مائے کے سوا انکو کچھ نظر نہیں آتا۔ تاہم انھی  
لوگوں میں سے بعض بڑے بڑے فلاسفر اس بات کے قائل ہوتے جاتے ہیں کہ  
حواس اور عقل کے سوا ایک اور بھی قوت ہے جس سے اشیا کا ادراک ہوتا ہے۔  
یہ نبوت کے اعتراف کا پہلا زینہ ہے۔

نبوت کی حقیقت اگرچہ صرف ذاتی طریقے سے صحیح طور سے سمجھ میں آسکتی ہے لیکن  
چونکہ منکر کے لیے صرف ذوق کا حوالہ کافی نہیں ہو سکتا تھا۔ امام صاحب نے ایک اور طریقے  
سے نبوت کی صحت پر استدلال کیا جسکی تفصیل ذیل میں ہے۔

اس قدر ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ صفات انسانی تمام آدمیوں میں یکساں نہیں ہیں بلکہ  
ذہن و ذکاوت، فہم و فراست، عقل و ذہانت، مختلف افراد انسانی میں کس قدر مختلف المراتب



ہیں، ایک شخص ذہین ہے، دوسرا شخص اُس سے زیادہ ذہین ہے۔ تیسرا اُس سے بھی زیادہ ذہین ہے۔ بڑھتے بڑھتے یہاں تک نوبت پہنچتی ہے کہ ایک شخص سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جو بظاہر قدرت انسانی کی حد سے باہر نظر آتے ہیں۔

جو لوگ شاعری میں۔ قوتِ تقریر میں۔ صناعی میں۔ ایجاد میں، تمام زمانے سے ممتاز گذرے وہ اسی درجہ کی مثالیں ہیں۔ یہ درجہ فطری ہوتا ہے یعنی پڑھنے اور سیکھنے سے نہیں حاصل ہوتا بلکہ ابتدا ہی سے اُن لوگوں میں یہ قوت مرکوز ہوتی ہے اور اسی وجہ سے دوسرے اشخاص کو کتنی ہی محنت و کوشش کریں۔ اُنکے ہم پلہ نہیں ہو سکتے۔

انہی قوے میں متعلق اشیاء کے ادراک کی ایک قوت ہے۔ یہ قوت کسی میں کم کسی میں زیادہ کسی میں زیادہ تر ہوتی ہے، اور ترقی کرتے کرتے بعض انسانوں میں اس حد تک پہنچتی ہے کہ کسبِ تعلیم کے بغیر انکو متعلق اشیاء کا ادراک ہوتا ہے۔ اُن کو کسی قسم کا بیرونی علم نہیں ہوتا۔ لیکن اس قوت کی وجہ سے خود بخود اُن کو اشیاء کا علم ہو جاتا ہے۔ اسی قوت کا نام ملکہ نبوت ہے، اور اسی علم کو الہام اور وحی کہتے ہیں۔

امام صاحب نے یہ مضمون احیاء العلوم کے شروع میں ایک ضمنی بحث میں لکھا ہے جس کا عنوان یہ ہے بیان تفاوت الناس فی العقل چنانچہ اسکے بعض فقرے یہ ہیں۔

وکیف ینکر تفاوت الخریزة ولولا ہما	عقل فطری کم و بیش ہونے کا کیونکر انکار کیا جاسکتا ہے عقلوں میں اگر اختلاف
اختلف الناس فی فهم العلوم ولما انقسموا	درتب ہوتا تو تمام لوگ علوم کے سمجھنے میں کیساں ہوتے اور یہ حالت
الی بلید لا یفہم بالتفہم الا بعد طویل	کیون ہوتی کہ انسانوں میں کوئی اس قدر گودن ہے جو سمجھانے پر بھی ٹہنی شکل سے



من المعلم والی زکی یفہم بادی سر مرو  
 اشارۃ والی کامل ینبعث من نفسہ حقائق  
 الامور ون التعلم کما قال اللہ تعالیٰ  
 یکاد زیتمہ ایضی ولولہ تمسہ نار نور  
 علی نور۔ وذلك مثل الانبیاء علیہم السلام  
 اذ تنصہ طہ فی بواطنہم امور غامضہ من  
 غیر تعلم و سماع و یعبر ذلک بالالهام  
 وعن مثلہ عبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث  
 قال ان روح القدس نفث فی روعی الخ  
 سمجھتا ہے۔ کوئی اس قدر ذہین ہے کہ ذرا سے اشارے سے  
 سمجھ جاتا ہے، کوئی اس قدر کامل ہے کہ بغیر سکھلانے کے تمام  
 باتیں خود اسکی طبیعت سے پیدا ہوتی ہیں جیسا کہ خدا نے کہا  
 یکاد زیتمہ ایضی ولولہ تمسہ نار۔ نور علی نور  
 انبیاء علیہم السلام کی یہی مثال ہے۔ کیونکہ ان پر باریک  
 تین خود بخود کھل جاتی ہیں بغیر اس کے کہ کسی سے  
 سیکھا ہو یا سنا ہو۔ اسی کا نام الہام ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا کہ روح القدس نے میرے دل میں  
 پھونکا اس سے یہی مراد ہے۔

اس تقریر سے اس قدر ثابت ہوا کہ نبوت کا وجود ممکن ہے، اور افراد انسانی میں پائی  
 جاسکتی ہے۔ اب اگر کسی خاص شخص کی نسبت بحث ہو کہ وہ نبی ہے یا نہیں تو اس کے حالات خود اسکی  
 شہادت دے سکتے ہیں۔ جالینوس کی تصنیفات دیکھنے سے اس کے طبیب ہونے کا قطعی علم ہو جاتا  
 ہے۔ امام شافعی کی کتابیں سہو یقین لا دیتی ہیں کہ وہ فقیہ تھے۔ اسی طرح جب ہم قرآن مجید  
 کو دیکھتے ہیں کہ نبوت کے آثار اس کے ہر لفظ سے نمایاں ہیں، تو صاف یقین ہو جاتا ہے کہ اسکا  
 حامل مجرب و غیر مجرب کے اور کوئی شخص نہیں ہو سکتا تھا، (ما خود از منقذ من الضلال)

### معجزات

نبوت کی بحث میں معجزات یا خرق عادات کا مسئلہ نہایت اہم ہے، فلسفہ اور مذہب



میں جو ان بن ہوا سکی بنیاد ہمیں سے شروع ہوتی ہے۔ فلسفہ کا سرائے ناز جو کچھ ہے یہ ہے کہ وہ  
جزئیات کو کلیات کے تحت میں لاتا ہے اور ہر چیز کی علت اور سبب ڈھونڈھلکرتا ہے  
خرق عادت۔ اس سلسلے کو بالکل توڑ دیتا ہے۔ اسکے طفیل سے جانور آدمی بن سکتا ہے ورنہ  
پھاڑ ہو سکتا ہے۔ آگ پانی ہو سکتی ہے۔ سیارے چلنے سے رک جاتے ہیں۔

اسلام میں جب فلسفہ اور حکمت کا رواج ہوا تو اس مسئلے کی بحث بھی پیش آئی۔  
جن لوگوں کو فلسفہ کا نشہ زیادہ چڑھ گیا تھا انھوں نے صاف انکار کیا۔ رسائل انخوان بصفا  
کے ارکان اسی گروہ میں داخل ہیں۔ علامہ ابن حزم ظاہری جو بہت بڑے محدث تھے ان کا یہ  
مذہب ہے کہ دنیا میں علت و معلول سبب و مسبب۔ تاثرات اشیاء کا سلسلہ قائم ہے اور دنیا  
میں جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلے کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی خدا بطور اظہار قدرت کے  
یہ سلسلہ توڑ دیتا ہے اور اسی کا نام معجزہ ہے۔

معتزلہ جیسا کہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے۔ کہ میں خرق عادات کا اقرار  
کرتے ہیں، اور کہ میں انکار۔ اشاعرہ کے نزدیک چونکہ مذہب کو خرق عادات کے اقرار سے  
چارہ نہ تھا۔ اور نہ اس کا کوئی قاعدہ معین قرار پاسکتا تھا کہ فلاں قسم کا خرق عادت ممکن ہے  
اور فلاں قسم کا نہیں، اسلئے انھوں نے علت و معلول کے سلسلے ہی سے انکار کیا۔ ان کے  
نزدیک کسی چیز میں کوئی تاثر ہونہ کوئی چیز کسی کی علت ہے۔

امام صاحب نے مضمون بہ علی غیر اہلہ میں معجزات کے عنوان سے ایک مستقل مضمون

علامہ موصوف نے یہ تصریح اپنی کتاب مل و خل میں کی ہے۔



لکھا ہے۔ جسکا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

دکنکریوں کا تسلیج پڑھنا۔ عصا کا سانپ بنانا۔ جانوروں کا کلام کرنا، اور اس قسم کے واقعات جو منقول ہیں انکی تین قسمیں ہیں۔ حسی۔ خیالی۔ عقلی۔  
حسی کے یہ معنی کہ درحقیقت یہ واقعات اسی طرح وقوع میں آئے۔ اس کے امکان کے چند دلائل ہیں۔

(۱) جو خدا نطفہ سے آدمی، اور مادہ سے جاندار پیدا کر سکتا ہے۔ وہ اس بات پر بھی قادر ہے کہ سنگریزے میں جان ڈال دے۔ اور حیوان کو گویائی کی قوت دیدے۔

(۲) تمام اجسام متماثل ہیں اسلئے ایک جسم میں جو باتیں پائی جاتی ہیں، وہ ہر ایک جسم میں پائی جاسکتی ہیں گویا لفظ نہ پائی جائیں۔

(۳) آفتاب ایک ثبات میں ایک چیز کو گرم کر سکتا ہے، آگ فوراً کر سکتی ہے۔ اسلئے ممکن ہے کہ جو امور بتدریج وقوع میں آتے ہیں۔ پیغمبر کی تاثیر سے فوراً وقوع میں آئیں۔  
خیالی کے یہ معنی ہیں کہ زبان حال، تمثیلاً محسوس صورت میں نظر آئے۔ امام خدا  
اسکی تفصیل اس طرح کرتے ہیں۔

القسم الثالث الخیالی ان لسان الحال یصیر	تیسری قسم خیالی، ہے اور وہ یہ ہے کہ زبان حال
مشاہد المحسوسا علی سبیل القشیل	تمثیل کے طور پر محسوس اور مشاہد ہو جاتی ہے
وهذه خاصية الانبياء والرسل علیهم	دریہ انبیاء اور پیغمبروں کا خاصہ ہے۔



الصلاة والسلام كما ان لسان الحال يتمثل	عام لوگون کے لیے خواب میں حسب طرح یہ حالی کیفیت محسوس صورت
في المنام لغير الانبياء ويسمعون صوتا وكلاما	پکڑ لیتی ہے اور آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ مثلاً آدمی خواب میں کھتا
كمن يرى في منامه ان جملا يكلمه او فرسا	ہر کہ ایک دن اس سے باتیں کر رہا ہے یا گھوڑا اس سے
يخاطبه او يبتلي عليه شيئا او ياخذ به بيده	خطاب کر رہا ہے۔ یا کوئی مردہ اس کو کچھ دے رہا ہے یا اس کا ہاتھ
او يسلب منه شيئا او تصير اصبعه شمسا	پکڑ رہا ہے یا اس سے کچھ چھینتا ہے یا اس کی انگلی چاندیا
او قمرًا او يصير ظفره اسدا او غير ذلك	سورج بن گئی ہے یا اس کا ناخن شیر ہو گیا ہے وغیرہ وغیرہ اسی
فما يراه النائم في منامه فالانبياء	طرح انبیاء کو چیزیں بیداری میں نظر آتی ہیں اور یہ چیزیں حالت
عليهم الصلاة والسلام يرون ذلك في	بیداری میں ان سے خطاب کرتی ہیں۔ جاگنے والے کو
اليقظة وتخاطبهم هذه الاشياء	اس حالت میں فرق نہیں معلوم ہو سکتا کہ یہ خیالی گویائی ہے
في اليقظة فان المتيقظ لا تميز بين ان	یا حسی ہے۔ سونے والے کو جو ان دونوں میں مشرق
يكون ذلك نطقا خياليا ونطقا حسیا من	معلوم ہوتا ہے اسکی یہ وجہ ہے کہ وہ جاگ اٹھتا ہے اور سونے
خارج والنائم لما يعرف ذلك بسبب التباها	جاگنے کی حالت میں اس کو فرق معلوم ہوتا ہے۔ جس کو ولایت نامہ
والفرقة بين النوم واليقظة ومن كانت له	حاصل ہو جاتی ہے اسکی ولایت کی شعاعیں حاضرین پر بھی پڑتی
ولاية تامة تفيض تلك الولاية اشعتها	ہیں یہاں تک کہ ان کو بھی وہ اشیا نظر آتی ہیں
على خيالات الحاضرين حتى انهم	اور وہ آوازیں سنائی دیتی ہیں جو صاحب ولایت کو
يرون ما يراه ويسمعون ما يسمعه التمثال الخيالي	نظر آتی ہیں اور سنائی دیتی ہیں معجزات کی مینوں اقسام میں
اشهر هذه الاقسام والايمان بهذه	سے تمثیل خیالی (جس کا ابھی بیان ہوا) زیادہ متعارف ہے



الاقسام كلها واجب۔ لیکن تینوں اقسام پر ایمان لانا واجب ہے۔

عقلی کی تفسیر امام صاحب اس طرح کرتے ہیں۔

القسم الثاني العقلي هو قول الله تعالى ان من شئ الا يسبح بحمده وهو شهادة كل مخلوق ومحمد على خالقه وموجده كشهادة البناء على الباني والكتابة على الكاتب يقال لذلك لسان الحال المتكلمون يقولون هذه دلالة الدليل على المدلول والحقى من الناس لا يعرفون هذه الرتبة ولا يعرفون بها۔

دوسری قسم عقلی ہے۔ جیسا کہ خدا کے اس قول میں ہر کہ تمام چیزیں خدا کی تسبیح پڑھتی ہیں۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ جس قدر مخلوقات اور محدثات ہیں سب اپنے خالق اور موجد کی گواہی دیتے ہیں جیسے طرح تعمیر اس بات کی شہادت ہے کہ اسکا کوئی بنانے والا ہے اور تحریر اس بات کی شہادت ہے کہ اسکا کوئی لکھنے والا ہے۔ اسکا نام زبان حال ہے اور تکلمیں سکون لالہ القیل علی المدلول کہتے ہیں لیکن حقا اس حالت کا اعتراف نہیں کرتے۔

امام صاحب نے معجزات کے متعلق جو احتمالات بیان کیے ان میں سے پہلا تو عام مسلمین کا مذہب ہے۔ دوسرا یعنی عقلی معتزلہ کی رائے ہے۔ تیسرا حکماء اور فلاسفہ کا خیال ہے چنانچہ اسکی نہایت مفصل بحث ہماری کتاب تاریخ کلام میں مذکور ہے۔

امام صاحب کا آخری فقرہ جس سے تمثیل خیالی کی ترجیح کی خوشبو آتی ہے تعجب انگیز ہے ع منکرے بودن و ہمزنگ مستان زیستن۔

یہ بحث تو معجزہ کے امکان کے متعلق تھی۔ امکان کے ثبوت کے بعد بحث باقی رہتی ہے کہ وہ نبوت کی دلیل ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اشاعرہ عموماً اسکی دلیل نبوت ہونے پر متفق ہیں۔ حکماء اسلام میں سے ابو علی سینا اشاعرہ کا ہمزبان ہے چنانچہ کتاب الشفا میں



تصریح کی ہے کہ پیغمبر کے لیے معجزہ کا ہونا ضرور ہے تاکہ اس بات کا یقین ہو کہ وہ خدا کی طرف سے بھیجا گیا ہے۔ امام غزالی کا اس باب میں جو خیال ہے یہ ہے۔

متقدم من الضلال میں لکھ کر کہ نبی کے ارشادات سے خود اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ وہ نبی ہے۔ لکھتے ہیں فمن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصاة ثعباناً وشق القمر فان ذلك اذا نظرت اليه وحده ولم تنضم اليه القرائن الكثيرة الخارجة الحصر بها ظننت انه سحر وتخييل (متقدم من الضلال صفحہ ۱۶۷)  
اس بحث پر علامہ ابن رشد نے اپنے رسالے میں نہایت مفصل اور دقیق گفتگو کی ہے لیکن یہ اس کے لکھنے کا موقع نہیں۔ علم کلام کی تاریخ میں ہم علامہ موصوف کی پوری تقریر نقل کریں گے اور اس پر انتقاد کریں گے۔

## تکلیفات شرعیہ اور عذاب و ثواب

تکلیفات شرعیہ  
اور عذاب و ثواب

مذہب کے معرکہ الآراء مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔ ملاحظہ کا خیال ہے کہ چونکہ مذہب، انسان کی ایجاد ہے اور انسانی تمدن کے نمونے پر قائم کیا گیا ہے اس لیے عذاب و ثواب کا مسئلہ بھی اس میں شامل کیا گیا ورنہ عذاب و ثواب خدا کی شان سے بالکل بعید ہے۔ کیونکہ عذاب کی بنیاد و اصول یہ ہے (۱) انتقام کی خواہش جو ہر انسان میں فطری ہے (۲) تنبیہ و ترہیب تاکہ مجرم سے اُس قسم کا فعل پھر سرزد نہ ہونے پائے۔ یہاں دونوں باتیں منفق ہیں۔ خدا میں انتقام کی خواہش نہیں ہو سکتی۔ انسانوں میں جو زیادہ نیک نفس ہیں



اُن میں جب یہ خواہش کم ہوتی ہے تو خدا کی شان تو بہت ارفع ہے، تنبیہ و تہذیب بھی مقصود نہیں ہو سکتی کیونکہ عذاب قیامت کے بعد انسان کو کوئی ایسا موقع ہی نہیں حاصل ہوگا کہ وہ اپنے پچھلے افعال کا کفارہ کر سکے۔

تکلیفات شرعیہ کی نسبت بھی ملاحظہ کا یہی اعتراض تھا کہ خدا کو اس سے کیا فائدہ ہے؟ امام صاحب کے زمانے میں ملاحظہ کے علاوہ فرقہ باطنیہ کی طرف سے بھی شبہ اکثر پیش کیا جاتا تھا۔ اسلئے امام صاحب نے مضمون بہ علی غیر اہلہ میں مفصل بحث کی ہے اور اس اعتراض کو نہایت خوبی سے اٹھایا۔ اسکا ماحصل یہ ہے۔

عالم جسمانیات میں اسباب و علل کا جو سلسلہ ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا سنکھیا قائل ہے۔ گلاب محرک نزلہ ہے۔ سقمونیا سہل ہے۔ یہ اشیا جب استعمال کیے جائیں گے اُن کے آثار ضرور ظاہر ہوں گے۔ اب اگر کوئی شخص مثلاً سنکھیا کھائے اور مر جائے یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ خدا نے کیوں اسکو مار ڈالا؟ یا خدا کو اُسکے مار ڈالنے سے کیا غرض تھی؟ کیونکہ مرنا، سنکھیا کھانے کا ایک لازمی نتیجہ تھا جو اس سے منفک نہیں ہو سکتا تھا۔ اسے سنکھیا خود خوشی سے کھائی۔ اور جب کھائی تو اسکا نتیجہ خواہ مخواہ ظاہر ہونا ضرور تھا۔

یہی سلسلہ روحانیات میں قائم ہے۔ نیک و بد جس قدر افعال ہیں، انکائیٹ یا اثر و اثر پر مرتب ہوتا ہے۔ اچھے کاموں سے روح کو انبساط حاصل ہوتا ہے۔ بُرے افعال سے اس میں آلودگی اور نجاست آجاتی ہے، اور یہ نتائج ہیں جو کسی طرح منفک نہیں ہو سکتے۔ جو شخص کسی فعل بد کا مرتکب ہوتا ہے، اُسی وقت اُسکی روح پر ایک خاص اثر مرتب ہو جاتا ہے اسی کا نام



عذاب ہے۔ فرض کرو ایک شخص نے چوری کی۔ اس فعل کے ارتکاب کے ساتھ ہی اس پر نجات کا اشرطاری ہو گیا۔ اب وہ گرفتار ہوا نہ ہو۔ اسکو سزا دی جائے یا نہ دی جائے۔ لیکن اسکا نفس داغدار ہو چکا۔ اور یہ دھبہ مٹائے نہیں مٹ سکتا۔ اب جس طرح خدا پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا تھا کہ شکھیا کھانے پر خدانے فلان شخص کو کیون مار ڈالا۔ اسی طرح یہ اعتراض بھی نہیں ہو سکتا کہ فعل بد کے ارتکاب پر خدانے عذاب کیوں دیا؟ کیونکہ عذاب، اس فعل بد کا لازمی نتیجہ تھا جو اس سے منفک نہیں ہو سکتا تھا۔

امام صاحب کے خاص الفاظ یہ ہیں۔

<p>اما العقاب علی ترک الامور ارتکاب النہی فلیس لعقاب من الله تعالى غضبا و انتقاما ومثال ذلك ان من غادر الوقاع عاقبه الله تعالى بعدم الولد ومن ترك الاکل والشرب عاقبه بالجوع والعطش فكذلك نسبة الطاعات المعاصی الى الام الآخرة ولذا اتهم من غیر فرق فالسؤال عن انه لم تفضی المعصیة الى العقاب كالسؤال فی انه لم یهلك الحيوان عن السم ولم یودی السم الى الهلاك منہ ۱۱۔</p>	<p>ادامر اور نواہی کی عدم تعمیل پر جو عذاب ہو گا وہ غضب یا انتقام نہیں ہے اسکی مثال یہ ہے کہ جو شخص بیوی سے صحبت نہ کرے گا خدا اسکو اولاد نہ دیگا۔ جو شخص کھانا پینا چھوڑ دیگا۔ خدا اسکو بھوک پیاس کی تکلیف دیگا۔ طاعات و معاصی کو قیامت کی تکلیفات اور لذائذ سے بھی بالکل یہی نسبت ہے یہ اعتراض کرنا کہ معصیت پر کیون عذاب ہو گا؟ گویا یہ کہنا ہے کہ جاندار زہر سے کیون ہلاک ہو جاتا ہے؟ اور زہر کیون ہلاکت کا سبب ہے؟ (صفحہ ۱۱)</p>
--	---



تکلیفات شرعیہ کی نسبت، عام اشاعرہ کا خیال تھا کہ اس سے صرف تعمیل احکام مقصود ہے، اور اسکی مثال یہ ہے کہ۔

ایک آقا کو اپنے نوکروں کا امتحان منظور ہے۔ اُسے سب کو حکم دیا کہ تمام رات بات باندھے کھڑے رہو، اس حکم سے آقا کا کوئی فائدہ نہیں۔ نہ نوکروں کے لیے کچھ مفید ہے لیکن جو شخص اس حکم کی تعمیل کریگا اسکی نسبت یہ ثابت ہو جائیگا کہ وہ آقا کا جان نثار ملازم ہے۔ تکلیفات شرعیہ کی بھی یہی حالت ہے، اور یہی وجہ ہے کہ جس قدر انکی بجا آوری میں فوق العادہ تکلیفیں اٹھانی جائیں، اُسی قدر خدا کی خوشنودی حاصل ہوتی ہے۔

امام صاحب نے اس خیال کی مخالفت کی۔ اُنکے نزدیک شریعت کے جس قدر اوامر و نواہی ہیں وہ فی نفسہ انسان کے حق میں مفید یا مضر ہیں۔ شارع نے اسی فائدہ و ضرر کے لحاظ سے انسان کو کسی کام کا حکم دیا ہے، یا اُس سے روکا ہے۔ اسکی مثال یہ ہے کہ طبیب، اشیاء کے خواص اور تاثرات وقت ہے اس بنا پر وہ مریض کو حکم دیتا ہے کہ فلان چیز پر میز کرو۔ اگر وہ طبیب کے حکم کی تعمیل نہیں کرتا تو اسکی بیماری بڑھتی جاتی ہے اور لوگ کہتے ہیں کہ چونکہ طبیب کے حکم کی تعمیل نہیں کی اسلئے بیماری کو ترقی ہوئی، لیکن درحقیقت طبیب کی محض مخالفت کا اثر نہ تھا بلکہ اس بات کا اثر تھا کہ وہ شیخ خود مضر تھی۔ مریض اگر کسی اور کام میں جو مرض سے متعلق نہ تھا طبیب کی مخالفت کرتا تو اسکو بیماری کے بڑھنے میں کچھ دخل نہ تھا۔

امام صاحب کے خاص الفاظ یہ ہیں۔



واللنفوس طب کما ان للاجساد طباً  
والانبياء عليهم السلام اطباء النفوس  
ثم يقال ان الطبيب امره بكذا ونهاه عن  
كذا وانه زاد مرضه لانه خالف الطبيب  
وانه صح لانہ راعى قانون الطب ولم يقصر  
في الاحتماء وبالْحَقِيقَةُ لم يَتِمَّ دَمْرُ الْمَرِيضِ  
بِمُخَالَفَةِ الطَّبِيبِ لِعَيْنِ الْمَخَالَفَةِ بَلْ لَانَهُ سَلَكَ  
غَيْرَ طَرِيقِ الصِّحَّةِ الَّتِي أَمَرَ الطَّبِيبُ بِهَا  
(مضمون بہ علی غیر اہلہ صفحہ)

جس طرح جسمانی امراض کے لیے علم طب ہر روح کے  
لیے بھی ایک طب ہر اور اتبسیا علیہم السلام  
اسکے طبیب ہیں۔ محاورے میں کہا جاتا ہے کہ بیمار  
اس وجہ سے اچھا نہیں ہوا کہ اسنے طبیب کی  
مخالفت کی، یا اس سے اچھا ہوا کہ طب کے  
احکام کی پابندی کی، حالانکہ مرض کا بڑھنا اسوجہ  
سے نہ تھا کہ مریض نے طبیب کی مخالفت کی بلکہ اسوجہ  
سے کہ اسنے تندرستی کے وہ قاعدے نہیں برتے  
جو طبیب نے اُسکو بتائے تھے۔

## معاذ (یا) حالات بعد الموت

قیامت

مذہب کی روح اور روان جو کچھ کہو معاود کا اعتقاد ہے، مذہب میں جو کچھ  
تاثیر ہو اور افعال انسانی پر مذہب کا جو اثر پڑتا ہے، وہ اسی اعتقاد کی بدولت ہے، لیکن  
جس قدر وہ مہتمم بالشان ہے اسی قدر عسیر التصور ہے۔ ایک شاعر الحاد کے  
لہجہ میں کہتا ہے۔

مرا۔ پھر زندہ ہونا۔ پھر چلنا پھرنا۔ اسے عمر  
(شاعر کے بیٹے کا نام ہے) کی مان! یہ تو خرافات باتیں ہیں

أَمْوَتٌ شَرِيعَتْ شَمْلُ شَرْ  
حَدِيثُ خَرَفَةٍ يَا أُمَّ عَمْرُو



اس مرحلے میں جو مشکلیں ہیں انہیں پہلا اور سب سے مشکل بقاے روح کا  
مسالہ ہے یعنی یہ ثابت کرنا کہ روح جسم سے جدا کوئی چیز ہے۔ ماؤدین کا خیال ہے کہ روح کوئی  
جداگانہ چیز نہیں بلکہ جس طرح چند دواؤں کی ترکیب دینے سے ایک مزاج خاص پیدا  
ہو جاتا ہے۔ یا تاروں کی خاص ترکیب سے خاص خاص راگ پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح  
عناصر کی خاص طور پر ترکیب پانے سے ایک مزاج خاص پیدا ہو جاتا ہے جو ادراک اور  
تصور کا سبب ہوتا ہے اور اسی کا نام روح ہے۔

روح کے ثابت کرنے کے بعد دوسرا مرحلہ اسکی بقا کا ثابت کرنا ہے یعنی یہ کہ جسم  
کے فانی ہونے پر وہ باقی رہ سکتی ہے۔

ان مرحلوں کے بعد۔ عذاب قبر۔ قیامت۔ میزان۔ حساب۔ جنت و دوزخ  
کی بحثیں ہیں۔

امام صاحب نے مضمون صغیر و مضمون کبیر میں ان تمام مباحث کو تفصیل  
کے ساتھ لکھا ہے ہم ان دونوں کتابوں کے حوالے سے ان مباحث کو اپنی زبان میں  
لکھتے ہیں۔

**روح** روح کی حقیقت کے متعلق، امام صاحب نے احیاء العلوم میں عذر کیا کہ یہ ان اسرار  
میں ہے جنکا ظاہر کرنا جائز نہیں لیکن مضمون صغیر میں اس سے پردہ اٹھا دیا ہے اور اسکی  
حقیقت یہ بیان کی ہے ”وہ جو ہر جگہ جسم نہیں۔ اسکا تعلق بدن سے ہے لیکن اس طرح  
کہ نہ بدن سے متصل ہے۔ نہ مفصل۔ نہ داخل ہے۔ نہ خارج۔ نہ حال ہے نہ محل۔“

روح کی حقیقت



جوہر ہونے کی یہ دلیل ہے کہ روح اشیا کا ادراک کرتی ہے اور چونکہ ادراک عرض ہے یعنی ایک کیفیت کا نام ہے اور فلسفہ میں یہ مسئلہ ثابت ہو چکا ہے کہ عرض عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ضرور ہے کہ روح جوہر ہو ورنہ ادراک کا قیام اُس کے ساتھ ممکن نہ ہو سکے گا۔

جسم ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر جسم ہوگی تو اس میں طول عرض ہوگا اور اس کے اجزاء نکل سکیں گے اور اگر اجزاء ہونگے تو یہ ممکن ہوگا کہ ایک جز میں ایک چیز پائی جائے اور دوسرے جز میں اُسی چیز کا تقیض۔ مثلاً لکڑی کا ایک تختہ نصف سپید ہو سکتا ہے اور نصف سیاہ۔ اس بنا پر یہ ممکن ہوگا کہ روح کے ایک جز میں زید کا علم ہو، اور دوسرے جز میں اُسی زید کا جہل، اس صورت میں روح ایک ہی زمانے میں ایک شے سے واقف بھی ہوگی اور ناواقف بھی، اور یہ محال ہے، متصل منفصل، داخل و خارج ہونے کی دلیل ہے۔ کہ یہ تمام اوصاف، جسم کے ساتھ خاص ہیں۔ اور جب روح سرے سے جسم ہی نہیں تو متصل منفصل، داخل و خارج کچھ بھی نہیں۔ مثلاً ایک پتھر کو عالم اور جاہل کچھ نہیں کہہ سکتے، کیونکہ یہ دونوں وصف جانداروں کے ساتھ خاص ہیں، اور پتھر سرے سے جاندار ہی نہیں۔“

اس تفصیل کے بعد امام صاحب نے یہ سوال قائم کر کے کہ شارع نے روح کی حقیقت بتانے سے کیوں انکار کیا؟ جواب دیا ہے کہ دنیا میں دو قسم کے لوگ ہیں، عوام و خواص۔ عوام تو ایسی چیز کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ اسی بنا پر فرقہ حنبلیہ اور کرامیہ خدا کے



جسم ہونے کے قائل ہو گئے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک جو چیز مجسم نہ ہوگی وہ موجود ہی نہیں ہو سکتی۔ جو لوگ عوام کے نسبت کسی قدر وسیع خیال ہیں، وہ جسم کی نفی کرتے ہیں تاہم خدا کا ذہن ہونا ضروری سمجھتے ہیں۔ اشعریہ اور معتزلہ البتہ اس قسم کے وجود کے قائل ہیں جو جسم و ذہن سے بڑی ہو، لیکن ان کے نزدیک اس قسم کا وجود ذات باری اور صفات باری کے ساتھ خاص ہے۔ اگر روح کا وجود بھی اسی قسم کا مانا جائے تو ان کے نزدیک خدا میں اور روح میں کچھ فرق نہیں رہتا۔ بہر حال چونکہ روح کی حقیقت عوام و خواص، دونوں کی فہم سے باہر تھی اسلئے شارح نے اس کے بتانے سے اعراض کیا۔

امام صاحب نے روح کی جو حقیقت بیان کی اور اس پر جو دلائل پیش کیے یونانیوں سے ماخوذ ہیں، ارسطو نے ان کو جیامین بعینہ ہی تقریر کی ہے، اور بوعلی سینا نے اس کو مختلف پیرایوں میں اب رنگ دیکر ادا کیا ہے۔ لیکن یہ امر بطا ہر تعجب انگیز ہے کہ جو سب سے مقدم امر تھا یعنی روح کا اثبات۔ امام صاحب نے اسی کو چھوڑ دیا۔ روح کا جو ہر ہونا۔ غیر جسمانی ہونا۔ یہ فرعی امور ہیں۔ پہلے یہ ثابت کرنا چاہیے کہ روح کوئی شے بھی ہے یا نہیں۔

اصل یہ ہے کہ روح کا وجود ایک جدانی امر ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اور اک تعقل۔ محض مادہ کا کام نہیں۔ مادہ ایک بحس۔ بجان اور لایعقل چیز ہے۔ دقیق خیالات اور علوم و فنون۔ مادہ سے انجام نہیں پاسکتے۔ بلکہ کوئی اور برہر لطیف ہے جس سے یہ کربشمے سرزد ہوتے ہیں اور اسی کا نام روح ہو گیا۔ لیکن



استدلال وجدانی ہے، اگر کوئی منکر۔ انکار پر آمادہ ہو اور کہے کہ "تمنے جو کچھ کہا عین دعوے کا  
اعادہ ہے۔ دلیل نہیں، ممکن ہے کہ مادہ ہی ایک خاص ترکیب پا کر ان نیرنگیوں کا مظہر ہو۔ کلون  
سے جو عجیب و غریب حرکتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ ارغنون سے جو دلکش اور موثر نغمے پیدا  
ہوتے ہیں، انہیں روح کا کون سا شائبہ ہے، تو ہم دلیل سے اسکی زبان نہیں بند کر سکتے،  
یہی سبب تھا کہ امام صاحب نے روح کے ثبوت پر کوئی منطقی دلیل نہیں پیش کی۔  
مضنون یہ علی غیر الہ میں صرف یہ الفاظ لکھے۔

ولیس البدن من قوام ذاتک	جسم، تمہاری حقیقت اور ماہیت میں داخل نہیں ہے،
فانهدام البدن لا یعدمک	اسی لیے جسم کا فنا ہونا تمہارا فنا ہونا نہیں ہے

### واقعات بعد الموت

مثلاً عذاب قبر۔ حساب۔ میزان قیامت۔ لذات بہشت، عذاب و زخ۔ ان تمام  
امور کی نسبت اکابر اسلام کی مختلف رائیں ہیں۔ ایک گروہ انکو جسمانی قرار دیتا ہے اس گروہ  
میں بھی دو فرقے بن گئے ہیں۔ ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ گویہ چیزیں جسمانی ہونگی  
لیکن انکی جسمانیت اس عالم فانی کی جسمانیت سے بالکل مختلف ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ  
قرآن مجید یا احادیث صحیحہ میں جہان لذات بہشت کا بیان ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی تصریح ہے  
کہ اجسام دنیوی کی خاصیتیں ان میں نہونگی۔ مثلاً شراب ہوگی لیکن اس میں نشہ نہوگا

۱۔ بوعلی سینا نے روح کے اثبات پر اشارات میں لمبی چوڑی دلیل پیش کی ہے لیکن وہ یونانیوں کے عام دلائل

کی طرح صرف لفظوں کا کھیل ہے۔



غذا میں ہونگی۔ لیکن لول براز کی حاجت نہوگی۔ حضرت عبداللہ بن عباس کا یہی مذہب  
 ہے، انکا قول ہے کہ آخرت میں جو چیزیں ہونگی انکو دنیا کی چیزوں سے فقط نام میں مشارکت  
 ہے۔ دوسرا گروہ یعنی شاعرانہ ان چیزوں کو بالکل جسمانی قرار دیتا ہے۔ اور اسی قسم کی جسمانی  
 تسلیم کرنا ہے جیسی ہماری عالم اجسام کی ہے۔

تیسرا گروہ انکے روحانی ہونے کا قائل ہے۔ انکا خیال ہے کہ گوان اشیا کا جسمانی ہونا  
 محال نہیں، لیکن عالم آخرت اس عالم سے بہت بالاتر ہے، ایسے جسمانی کیفیتیں اسکے  
 شایان شان نہیں۔ اسکو یوں سمجھنا چاہیے کہ خود اس عالم فانی میں مختلف طبقے ہیں،  
 صورت پرست، اور طفل مزاج لوگ، جسمانیات محض مثلاً غذا و لباس پر مفتون ہیں، جو اس  
 عالی رتبہ میں وہ ان چیزوں کو ہیچ سمجھتے ہیں، اور عزت ناموس کے طالب ہیں، لیکن جو  
 رسیدگان الہی اور صاحب نفوس قدسیہ ہیں انکے نزدیک معارف اور حقائق کے سوا  
 تمام چیزیں حقیر ہیں چنانچہ حضرات صوفیہ مشاہدہ الہی کے سوا اور کسی چیز کے خواہاں نہیں  
 اس بنا پر عالم آخرت کے لذائذ کو جسمانی کہنا، گویا دنیا اور آخرت کو ہم پلستار دینا ہے  
 اسی مضمون کو ایک شاعر نے یوں ادا کیا ہے۔

حور و خلد و کوثر لے و عطا اگر خوش کردہ بزم ماہم۔ شاہد نقل و شرابے بیش نصیبت

امام صاحب کامیلان و حانیت کی طرف تھا۔ لیکن ساتھ ہی انکا یہ بھی خیال  
 تھا کہ شریعت عام و خاص سب کے لیے ہے۔ ایسے اسکا پیرایہ ایسا ہونا چاہیے جس سے  
 عام و خاص سب فائدہ اٹھا سکیں۔



بہارِ عالمِ حسنش دل و جان تازہ میدارد بزرگ صاحبِ صومرت اہلِ بوارباب معنی را  
حشر و نشر صراط و میزان وغیرہ کے متعلق، امام صاحب نے جو اہل القرآن  
میں اجمالاً جو کچھ لکھا ہے وہ اوپر گزر چکا۔ احیاء العلوم۔ و مضمون کبیر میں ان امور کی  
تفصیل کی ہے، اسکا خلاصہ درج ذیل ہے۔

احیاء العلوم کے خاتمہ میں موت کا جد باب باندھا ہے۔ اس میں عذاب قبر کا ایک  
خاص عنوان قائم کیا ہے، اسکے ذیل میں لکھتے ہیں۔

”شاید تمھارے ذہن میں یہ اعتراض آئے کہ ہم نے کافروں کی قبروں کا امتحان  
کیا ہے لیکن سانپ اور بچھو کہیں نہیں دیکھے، ایسے مشائے کے خلاف کیونکر یقین لائیں،“  
تو جواب یہ ہے کہ یہاں تین احتمالات ہیں۔

پہلا۔ احتمال جو زیادہ صحیح اور ظاہر تر ہے، یہ ہے کہ حقیقت کافر کی قبر میں سانپ بچھو  
ہوتے ہیں اور اُسکو کاٹتے ہیں۔ لیکن وہ نظر نہیں آسکتے۔ کیونکہ یہ عالم ملکوت کے واقعات ہیں  
اور عالم ملکوت کے واقعات ان آنکھوں سے نظر نہیں آسکتے۔

دوسرا۔ احتمال یہ ہے کہ اُسکو خواب کے واقعات پر قیاس کیا جائے مثلاً خواب  
میں آدمی دیکھتا ہے کہ سانپ اُسکو کاٹتا ہے۔ کاٹنے کی تکلیف محسوس ہوتی ہے، آدمی روتا  
اور چلاتا ہے۔ لیکن سب عالمِ خواب میں ہوتا ہے۔ اور وہ اُسکے ہم بستر ہوں، یہ  
واقعات مطلق محسوس نہیں ہوتے۔ اسی طرح قبر کا عذاب ہے جو مردہ کو محسوس ہوتا ہے اور  
دوسروں کو اسکی کچھ خبر نہیں ہو سکتی۔



تیسرا۔ احتمال یہ ہے کہ مرنے کے بعد۔ انسان کو جو روحانی تکلیفیں ہونگی، انکو سانپ اور بچھوکے کاٹنے سے تعبیر کیا گیا ہے (اس تیسرے احتمال کو امام حسن نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے) کیمیا سے سعادت جو احیاء العلوم کے بعد بھی گئی ہے۔ اُسین امام صاحب نے اس مسئلے کو زیادہ صاف کیا ہے، اُسکے جستہ جستہ

» احمقان بے بصیرت چنین می گویند کہ ما۔ در گوزر گاہ می کنیم۔ هیچ نے بنیم۔ اگر بوئے چشم مادرست مست مایز بدیدے۔ این احمقان باید کہ بدانند این اثر دہا در ذات لوح مردہ است و از باطن جان او بیرون نیست تا دیگرے بہ بنید بلکہ این اثر دہا در اندرون ہے بود پیش از مرگ۔ و او غافل بود و نمی دانست۔ و اگر چنان بوئے کہ این اثر دہا بیرون او بوئے چنانکہ مردمان پندارند، آسان تر بوئے کہ آخر یک ساعت۔ دست از بے بداشتے۔ لیکن چون ممکن است در میان جان بے۔ آن خود از عین صفات اوست چگونہ از آن بگریزد۔

پس اگر کوئی کہ این مار معدوم است۔ اپنے اور امی باشد خیال است، بدانکہ این غلطی عظیم است۔ بلکہ آن مار موجود است۔ کہ معنی موجود یافتہ بود، و معنی معدوم نایافتہ۔ و ہر چہ یافتہ تو شد در خواب و تو آن رامی بینی آن موجود دست در حق تو اگر چہ خلق دیگر آن را نتوان دید و ہر چہ تو آن را نمی بینی نایافتہ و ناموجود است، اگر چہ ہمہ خلق آن را

بینند، (کیمیا سے سعادت۔ عنوان چہارم در معرفت آخرت۔ عذاب قبر)



لیکن مضمون بر علی غیر المہین بالکل پر وہ اٹھا دیا ہوا اور صاف صاف لکھتے ہیں۔

فصل فی عذاب القبر۔ النفس اذا فارقت البدن حالت القوة الوهمية معها  
کما ذکرناھا وتجرّد عن البدن منزہةً لیس یصحبھا شیء من الھیات البدنیة  
وهی عند الموت عالمةٌ بمفارقةھا عن البدن وعن دار الدنیا متوہمةٌ لنفسھا  
الانسان المقبور الذی علی صورته کما کان فی الدنیا یتخیّل ویتوہم وتخیل  
بدنھا مقبوراً وتخیل الاموال واصله الیھا علی سبیل العقوبات الحسیة علی  
ما وردت به الشرائع الصادقة فھذا عذاب القبر وان كانت سعیدة  
تتخیلہ علی صورة ملائمة علی وفق كانت تعتقدہ من الجنات الانھار  
والحدائق والغلمان والولدان والحوار العین والکاس من المعین فھذا ثواب  
القبر فلذلک قال النبی علیہ الصّلاوة والسلام القبر امار وضة من  
ریاض الجنّة او حفرة من حفر النیران فالقبر الحقیقی ھذه الھیات  
وعذاب القبر و ثوابہ ما ذکرناھما۔

قیامت۔ قیامت کے متعلق جو اعتراضات تھے، انہیں سے اکثر متکلمین کے  
مخترع عقائد کی وجہ سے پیدا ہو گئے تھے۔ مثلاً روایت میں صرف اس قدر ہے کہ قیامت میں  
موتے زندہ ہو کر اٹھیں گے، اسکی کوئی تصریح نہ تھی کہ جسم بھی بعینہ وہی ہوگا جو دنیا میں تھا  
متکلمین نے اس قدر مستزاد کیا۔ کہ بعینہ وہی جسم اور وہی صورت ہوگی۔ اسپر منکرون نے



اعتراض کیا کہ اولاً تو عادیہ معدوم محال ہی۔ ثانیاً۔ دنیا میں مثلاً ایک آدمی دوسرے آدمی کو مار کر کھا گیا اور اُس کے اجزائے بدن۔ اس کے اجزائے بدن میں شامل ہو کر ایک ہو گئے۔ تو اگر قاتل کا جسم قیامت میں بعینہ وہی ہو جو دنیا میں تھا تو مقتول کا جسم بعینہ وہی نہیں ہو سکتا۔  
 مشکلمین نے پہلے اعتراض کے جواب میں تو عادیہ معدوم کو جائز ثابت کرنا چاہا اور دوسرے کے لیے بہت سی تاویلیں کیں۔

لیکن چونکہ اعتراض قوی تھے۔ جواب میں بجز اس کے کہ سینہ زوریوں۔ احتمالاً فرسینہ تشکیکات اور تاویلات سے کام لیا جائے۔ اور کیا ہو سکتا تھا۔ طرہ یہ کہ مشکلمین انھی چیزوں کو مایہ ناز سمجھتے تھے اور اُس کو زور استدلال سے تعبیر کرتے تھے۔

امام صاحب نے اس سعی عبث سے ہاتھ اٹھایا اور اسی حد تک قناعت کی جس قدر روایتوں میں مذکور تھا۔ یعنی یہ کہ قیامت میں۔ مرنے والے زندہ ہو کر اٹھیں گے جسم کا بعینہ وہی دنیاوی جسم ہونا ضرور نہیں۔ اس بنا پر تاویلات اور سینہ زوریوں کی حاجت نہیں رہی چنانچہ کیمیائے سعادت میں خود لکھتے ہیں۔

”و شرط اعادہ آن نیست کہ همان قالب کہ داشته است بے باز و ہند کہ قالب مرکب است، اگرچہ اس پل افتد سوار همان باشد۔ و از کودکی تا پیری خود بدل افتادہ باشد اجزائے آن با اجزائے غذائے دیگر و او همان بود۔ پس کسانیکہ این شرط کردند برین اشکال ماخوذ و از ان جواب ہائے ضعیف دادند۔“

لہ کیمیائے سعادت۔ عنوان چہارم در آخرت۔



ملاحظہ کا بڑا اعتراض یہ تھا کہ دنیا میں تمام چیزیں بتدریج پیدا ہوتی ہیں اور جو کچھ پیدا ہوتا ہے اسباب کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے، اس لیے یہ کیونکر ممکن ہے کہ بلا توسط اسباب قیامت میں تمام آدمی دفعۃً پیدا ہو جائیں، امام صاحب نے اس اعتراض کو سطح اٹھایا ہے کہ۔

حیوانات کی پیدائش کے دو طریقے ہیں تولد و توالد۔ تولد کے معنی ہیں کہ اسباب کے فراہم ہونے سے ابتداً پیدا ہو جائیں۔ جب طرح برسات میں آپسے آپ حشرات الارض پیدا ہو جاتے ہیں۔ توالد یہ کہ تولد کے بعد نسل و خاندان کا سلسلہ قائم ہو۔ مثلاً حضرت آدم ابتداً خاک سے پیدا ہوئے تھے جیسا کہ قرآن مجید میں خدا نے فرمایا ہے خلقناک من تراب پھر حضرت آدم سے نسل کا سلسلہ قائم ہوا۔ چنانچہ خدا فرماتا ہے انا خلقنا الانسان من نطفة عالم کائنات میں اسکی اور سیکڑوں مثالیں ہیں۔

فلاسفہ کا قول ہے کہ عالم میں جو کچھ ہوتا ہے، حرکات فلکیہ کے ذریعے سے ہوتا ہے نیز یہ کہ افلاک کے ہر دور کی جداتا اثر اور جداتاج ہیں۔ اس بنا پر ممکن ہے کہ افلاک کا کوئی ایسا دور آئے جسکے نتائج موجودہ دور سے بالکل مختلف ہوں، اور وہ یہ ہو کہ تمام آدمی جو مر چکے تھے دفعۃً زندہ ہو جائیں اور ایک نیا عالم ظہور میں آئے۔  
امام صاحب کے اخیر فقرے یہ ہیں۔



و كما جازان يحدث دور بشكل يحدث بسببه انواع من الحيوانات لم يعهد  
 مثلها فكذا يجب ان يحدث زمان يحشر فيها الموتي وتجمع اجزاءهم  
 وتعود الى اشباحهم وارواحهم

بہشت کی لذات و کیفیات کی نسبت امام صاحب لکھتے ہیں۔

”بہشت کی جسمانی لذتیں معجزے کی طرح تین قسم کی قرار دی جا سکتی ہیں حسی  
 خیالی۔ عقلی۔

لذات بہشت

حسی یعنی کھانا پینا۔ لباس مکان وغیرہ وغیرہ۔

خیالی جس طرح آدمی خواب میں کھانے پینے کا لطف اٹھاتا ہے۔

عقلی کے یہ معنی کہ بہشت میں جو روحانی لذتیں حاصل ہونگی انکو آبِ شیرین  
 چشمہاے روان۔ ایوانہاے بلند، میوہ جات لذیذ سے تعبیر کیا گیا ہے اور چونکہ روحانی  
 لذتوں کے بہت سے اقسام ہیں۔ اسلئے ہر ہر لذت کو ایک خاص خاص جسمانی لذت  
 سے تعبیر کیا ہے۔  
 اخیر میں لکھتے ہیں۔

جو شخص تقلید کا شیفہ اور صورت پرست ہے	فَالْمَشْغُوفُ بِالتَّقْلِيدِ وَالْجُوعُ عَلَى الصُّوْرِ
اور حقیقت کی راہیں اُس پر نہیں کھلی ہیں،	الَّذِينَ لَمْ تَنْفِخْ لَهُ طَرِيقَ الْحَقَائِقِ
اُس کے سامنے یہ صورتیں اور لذتیں،	تَمَثَّلُ لَهُ هَذِهِ الصُّوْرُ وَاللَّذَاتُ

۱۵ مضمون صفحہ ۲۲۔ ۱۶ مضمون صفحہ ۲۸۔



<p>مجسم بن کر آئیں گے۔ لیکن جو لوگ محسوس          لذتوں اور ظاہری صورتوں کو ہیسیج          سمجھتے ہیں انکو وہ پُر لطف ترین۔ اور عقلی          لذتیں حاصل ہونگی جو انکے شایان ہیں اور جو انکی پیاس کو          بجھا سکتی ہیں۔ کیونکہ جنت کی اصلی حقیقت یہ ہے کہ ہر شخص          کو وہ چیز حاصل ہو جو اسکی تمنا اور آرزو ہے۔</p>	<p>العارفون المستصغرون لعالم الصو          والذات المحسوسة يفتح لهم          من لطائف السرور والذات          العقلية ما يليق بهم ويشفي شرهم          وشهوتهم اذ حد الجنة ان          فيها لكل امرئ ما يشتهي۔</p>
--	--



## تصوف

علمی حیثیت سے تصوف کو امام صاحب کے وہی نسبت ہے جو منطق کو ارسطو سے  
ہے تصوف کی ابتدا اگرچہ قرن اول میں ہو چکی تھی لیکن امام صاحب کے زمانے تک  
اُسکی جو حالت تھی وہ تفصیل ذیل سے معلوم ہوگی

امام قشیری اپنے مشہور رسالے میں لکھتے ہیں کہ "آنحضرت کے جو باجوہ  
تک صحابہ کے لقب کے سوا، اور کوئی لقب ایجاد نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ شرف صحبت  
سے بڑھ کر کوئی شرف نہیں ہو سکتا تھا۔ صحابہ کے بعد تابعین، اور پھر تبع تابعین  
کا لقب پیدا ہوا، یہ زمانہ بھی ہو چکا، تو بزرگانِ دین زاہد و عابد کے لقب سے  
ممتاز ہوئے، لیکن زہد و عبادت کا دعوے ہر فرقہ کو یہاں تک کہ اہل بدعت کو  
بھی تھا، ایسے جو لوگ خاص اہل سنت و جماعت میں سے زاہد اور اہل دل تھے  
وہ صوفی کہلائے۔ یہ لقب دوسری صدی ہجری کے ختم ہونے سے پہلے رواج  
پا چکا تھا،" صاحب کشف الظنون کا بیان ہے کہ سب سے پہلے صوفی کا لقب  
ابو ہاشم صوفی کو ملا جنھوں نے نہ ائمہ ہجری میں وفات پائی تھی، امام صاحب معصومین  
ایک دوسرے موقع پر تصوف کی وجہ تسمیہ کی نسبت لکھا ہے کہ "اس لفظ کے

صوفی کا لقب  
کب سے  
شروع ہوا

۱۔ رسالہ قشیریہ ذکر مشائخ طریقت -



اشتقاق کے متعلق تین رائیں ہیں۔ بعض کا قول ہے کہ صحابہ میں سے جو لوگ اہل صفہ کہلاتے تھے، یہ انکی طرف نسبت ہے، بعض کے نزدیک اس کا ماخذ صفا ہے بعض کے نزدیک صفت۔ لیکن قاعدہ اشتقاق کی رو سے، یہ تمام اقوال غلط ہیں۔ یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ صوف سے ماخوذ ہو جس کے معنی شمیمینہ کے ہیں لیکن شمیمینہ پوش ہونا اس فرقے کی کوئی خصوصیت نہیں۔

تصوف کی  
حقیقت

یہ تو لفظی بحث تھی۔ تصوف کی حقیقت اور ماہیت میں بھی نہایت اختلاف ہے۔ امام قشیری نے اپنے رسالے میں مختلف اقوال نقل کیے ہیں۔

حضرت ذوالنون مصری۔ صوفی وہ لوگ ہیں جنہوں نے سب کچھ چھوڑ کر خدا کو لیا ہے۔

حضرت جنید بغدادی۔ جسکا جینا۔ مرنا۔ محض خدا پر ہو۔

ابو محمد جریری۔ تمام اخلاق حسنہ کا جامع، اور تمام اخلاق ردیہ سے بری۔

حسین بن منصور علاج۔ جو شخص کہ نہ اسکو کوئی پسند کرے۔ نہ وہ کسی کو پسند کرے۔

رویم۔ جو شخص اپنے آپ کو بالکل خدا کے ہاتھ میں دیے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی نے عوارف المعارف میں ایسی قسم کے بہت سے

اقوال نقل کر کے لکھا ہے کہ انہیں سے کوئی تعریف جامع و مانع نہیں، بلکہ ہر بزرگ نے

اپنے مذاق کی بنا پر تصوف کے مقامات میں سے کسی خاص مقام کی تعریف بیان

کی ہے۔ اور بعض حضرات نے زہد فقر تصوف، تینوں کو خلط ملط کر دیا ہے حالانکہ یہ تینوں

تین مختلف چیزیں ہیں۔ تصوف درحقیقت زہد و فقر اور بعض اور اوصاف



کے مجموعہ کا نام ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تصوف۔ ابتدائیں صرف زہد و عبادت کا نام تھا۔ زہد بڑھتا گیا۔ روحانی اوصاف یعنی صبر و شکر۔ توکل و رضا۔ انس و محبت، وغیرہ خود بخود پیدا ہوتے گئے، عبادت میں توجہ الی اللہ کا زور بڑھا تو مجاہدہ، اور مجاہدہ سے کشف الہام اور بعض قسم کے خرق عادت کا ظہور ہوا۔ غرض رفتہ رفتہ تصوف، بہت سی چیزوں کا مجموعہ بن گیا، لیکن یہ امر صاف طور سے طے ہوا کہ انہیں سے تصوف کا اصلی حصہ کس قدر ہے، اسی بنا پر قدامین سے ہر شخص نے تصوف کی نئی تعریف بیان کی۔ یعنی مجموعہ میں سے صرف ایک حصے کو لے لیا۔ امام غزالی سے پہلے تصوف میں سب سے زیادہ جامع، اور علمی پیرائے میں جو کتاب لکھی گئی تھی وہ امام قشیری کا رسالہ تھا، تاہم اس رسالے میں صرف۔ ورع۔ تقویٰ۔ صبر و شکر۔ وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہیں، اور ہر عنوان کے نیچے قرآن مجید کی آیتیں، اور بزرگوں کی حکایتیں لکھی ہیں کسی چیز کی حد اور حقیقت نہیں بیان کی۔ اور مکاشفات اور روحانی ادراکات کا تو سرے سے ذکر ہی نہیں، امام غزالی پہلے شخص ہیں جنہوں نے علمی طور پر اس فن کو مرتب کیا۔ علامہ ابن خلدون مقدمہ تاریخ میں لکھتے ہیں،

امام غزالی نے احیاء العلوم میں دونوں طریقوں کو

جمع کیا۔ چنانچہ ورع اور اقتدار کے احکام لکھنے کے ساتھ احوال

کے آداب اور طریقے بتائے اور ان کے مصطلحات کی شرح

وَجَمَعَ الْغَزَالِيُّ بَيْنَ الْأَمْرِينِ فِي الْأَحْيَاءِ

فَدَوَّنَ فِيهِ أَحْكَامَ الْوَرَعِ وَالْأَقْدَارِ

تُحَرِّبِينَ آدَابُ الْقَوْمِ وَسُنَّتَهُمْ وَشَرَحَ

سب سے پہلے  
امام صاحب  
نے تصوف کو  
علمی حیثیت سے  
دوّن کیا



اصطلاحاً ہم فی عباد اہم وصار علم  
التصوف فی الملة علماً مداً و ثابلاً  
ان كانت الطریقۃ عبادۃ فقط۔  
کی۔ جس کا یہ نتیجہ ہوا کہ تصوف بھی ایک باقاعدہ علم  
بن گیا۔ حالانکہ پہلے اس کا طرہیت صرف  
عبادت کرنا تھا۔

تصوف کی حقیقت جو امام صاحب نے بیان کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے۔  
تصوف، شریعت کی طرح دو چیزوں سے مرکب ہے، علم و عمل لیکن فرق  
یہ کہ شریعت میں علم کے بعد عمل پیدا ہوتا ہے، تصوف میں بخلاف اسکے، عمل کے بعد علم  
پیدا ہوتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔

انسان کو اشیا کا جو ادراک ہوتا ہے اس کا عام طریقہ یہ ہے کہ استنباط، استدلال۔  
تعلیم، تعلیم سے حاصل ہوتا ہے، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ غور و فکر کے بغیر دفعۃً ایک  
شے کا ادراک ہو جاتا ہے، اور کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ کہاں سے ہوا اور کیوں ہو، اس اصطلاح  
تصوف میں اس کا نام الہام ہے۔

اس قسم کا ادراک صرف مجاہدہ اور تزکیہ نفس سے ہوتا ہے جس کا طریقہ یہ ہے  
کہ انسان پہلے تمام تعلقات سے کنارہ کش ہو، یعنی اہل و عیال، دوست احباب جاہ  
و دولت کسی چیز سے وابستگی باقی نہ رہے۔ اسکے بعد ایک گوشہ میں بیٹھ کر خدا کی طرف  
اس طرح متوجہ ہو کہ کسی چیز کا مطلقاً خیال نہ آنے پائے اسکے ساتھ زبان سے اللہ اللہ  
کہتا جائے، رفتہ رفتہ یہ مشق اس قدر بڑھے کہ زبان کو حرکت نہ ہو، اور تصور میں زبان  
سے اس کا لفظ نکلتا جائے، پھر یہ تصور جایا جائے کہ اس کا لفظ دل سے نکل رہا ہے،

امام صاحب نے جو  
تصوف کی  
حقیقت  
بیان کی



یہ تصور اس حد تک پہنچائے کہ حرف و صوت کا خیال جاتا ہے اور اللہ کا تصور دل میں اس طرح اثر کر جائے کہ کسی وقت جدا ہونے پائے، جب یہ حالت پیدا ہو جائیگی تو مکاشفہ شروع ہوگا۔ ابتدا میں برق خاطر کی طرح اگر نکل جائے گا پھر ترقی ہوتی جائیگی اور ثبات و دوام حاصل ہوگا۔

مکاشفہ سے اُن تمام اشیاء کی حقیقت کھل جاتی ہے جن کا تصور محض تقلیدی اور اجمالی طور پر تھا۔ مثلاً نبوت۔ وحی۔ ملائکہ۔ شیطان۔ جنت۔ دوزخ۔ عذاب قبر۔ بل صراط۔ میزان۔ حساب۔ ان اشیاء کے متعلق مختلف رائیں ہیں، بعض ان تمام چیزوں کو تمثلات خیالی قرار دیتے ہیں، بعض ان کو بالکل ظاہری معنوں پر محمول کرتے ہیں لیکن جب مکاشفہ حاصل ہوتا ہے تو ان اشیاء کی جو کچھ حقیقت ہے وہ گویا آنکھوں کے سامنے آ جاتی ہے۔

احیاء العلوم۔ جلد اول۔ بیان العلم الذی ہون رض کفایہ۔ ذکر علم مکاشفہ  
ظاہر بنیون کو یہاں یہ شبہ پیدا ہوگا کہ انسان کو جو ادراک ہوتا ہے وہ صرف حواس کے ذریعے سے ہوتا ہے یہ ناممکن محض ہے کہ حواس معطل ہو جائیں اور دل کے ذریعے سے ادراک ہو۔ دل اول تو محل ادراک نہیں، اور ہو بھی تو اس کا ادراک انہی چیزوں پر متفرع ہوگا جو حواس خمسہ نے اُسکے سامنے پیش کیے ہوں۔

امام صاحب اس شبہ سے بخیر نہ تھے، انہوں نے احیاء العلوم (جلد دوم)

احیاء العلوم جلد دوم بیان الفرق بین الالہام والتعلم۔



دیباچہ۔ بیان الفرق بین المتقاین بمثال محسوس، میں خود اس شبہ کو ذکر کیا ہے۔ لیکن اس شبہ کا جواب، قال نہیں۔ بلکہ حال ہی، اس لیے امام صاحب صرف یہ کہہ کر گئے۔

فَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا مِنْ عَجَائِبِ اسرار القلب | یہ اسرار قلب کے عجائبات ہیں جن کے ظاہر کرنے کی  
ولا یسمی بذکرہ فی علم المعاملۃ۔ | علم معاملہ میں اجازت نہیں۔

امام صاحب نے اسکو مثال میں یوں سمجھایا ہے۔

”ایک دفعہ روم و چین کے نقاشوں میں مقابلہ ہوا، دونوں اپنی اپنی فضیلت کے مدعی تھے، بادشاہ وقت نے، آٹھ سائے کی دیواریں، دونوں گروہ کے لیے مقرر کر دیں کہ ہر ایک اپنے حصے کی دیوار پر اپنی صنعت کا نمونہ دکھائے، بیچ میں پردہ ڈال دیا گیا تاکہ ایک دوسرے کی نقل نہ اٹانے پائے، چند روز کے بعد رومی مصوروں نے بادشاہ سے عرض کیا کہ ہم اپنے کام سے فارغ ہو چکے، چینیوں نے کہا، ہم بھی فارغ ہو چکے پردہ اٹھایا گیا تو دونوں میں سرسوفرق نہ تھا، معلوم ہوا کہ رومیوں نے بجائے نقاشی کے صرف یہ کیا تھا کہ دیوار کو صیقل کر کے آئینہ بنا دیا تھا۔ پردہ اٹھا تو سائے کی دیوار کے تمام نقش آئین اتر آئے۔“

امام صاحب اس مثال کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ صوفیہ کے علوم کی یہی مثال ہے، وہ قلب کو اس قدر صاف اور مجلا کر دیتے ہیں کہ تمام معلومات خود آئین منقش ہو جاتے ہیں۔

مولانا روم نے بھی یہی تمثیل پیش کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔



رومیان۔ آن صوفیانند۔ اے پسر  
لیک صفتِ دل کردہ اند آن سینہا  
آن صفائے آئینہ۔ وصفِ دل ست  
صورتِ بے صورتِ بچہ و غیب  
عقل اینجا ساکت آید۔ یا مُضِل  
عکس ہر نقشے نہ تا بد۔ تا ابد  
تا ابد۔ تو تو صُور کا ید برو  
اہل صیقل رستہ انداز بوی و رنگ  
نقش و قشرِ علم را بگذشتند  
بر تر انداز عرش و کرسی و خلا

نے ز تکرار کتاب۔ و نرہنہ  
پاک ز آرزو حصر و بخل و کینہا  
صورتِ بے منتہا را قابل ست  
ز آئینہ دل تافت بر موسیٰ ز حیب  
زانکہ دل یا دوست۔ یا خوداوست دل  
جز بہ دل ہم بے عدد۔ ہم با عدد  
مے نماید بے حجاب بے اندرو  
ہر مے بیند خوبی بے درنگ  
رایت عین الیقین افراشتند  
ساکنان مقعد صدق خدا

اگرچہ ظاہر پرستون کو اس مثال سے بھی تسلی نہوگی، لیکن یہ مسالہ کہ حواس  
ظاہری کے سوا، ادراک کا، کوئی اور ذریعہ بھی ہے۔ بہت قدیم زمانے سے ایک بڑا گروہ  
مانتا آتا ہے۔ حکماء اشراق جیسا کہ خیال فلاطون تھا۔ عموماً اس سائلے کے قائل تھے،  
اور اسی بنا پر وہ اور فرقوں سے ممتاز تھے، یورپ سے بڑھکر کون مادہ پرست ہو سکتا  
ہے، تاہم وہاں بھی ایک گروہ موجود ہے، جو روحانی ادراک کا قائل ہے۔ اور اس پر سچو لیزم  
یعنی روحانیت کے لقب سے مشہور ہے۔

اس بنا پر اس خیال کی اصلیت سے انکار نہیں ہو سکتا، منکر یہ کہہ سکتا ہے



کہ ہکوا سکا تجربہ نہیں ہوا، لیکن یہ اُسکے کہنے پر موقوف نہیں، ارباب حال نے پہلے ہی کہا ہر مصرع ذوق این بادہ ندانی بخدا تانہ چشتی۔

ہر حال تصفیہ قلب سے اس قسم کا ادراک ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ تصفیہ قلب کے لیے انسان کا اخلاقِ ردیہ سے بری ہونا ضروری ہے، اس لیے پہلے ابتدا اخلاق سے ہوتی ہے۔ اخلاق کا یہ حال ہے کہ ظاہری اور محسوس صورتوں میں تو ہر شخص انکو سمجھ سکتا ہے لیکن دقائق اخلاق کا سمجھنا ہمیشہ کل ہے، یہی وجہ ہے کہ ہزاروں لاکھوں آدمی فائزِ مائیم اخلاق میں مبتلا ہیں، لیکن سمجھانے پر بھی نہیں سمجھتے کہ انہیں یہ دوائی پائے جاتے ہیں امام غزالی سے پہلے جو کتابیں تصوف میں لکھی گئی تھیں مثلاً قوت القلوب۔ رسالہ قشیریہ وغیرہ سب میں ان اخلاق کا ذکر ہے، لیکن صرف نام لکھ دیے ہیں، اُن کی حدود حقیقت نہیں بیان کی جس سے اُنکی اشتباہ انگیز اور مبہم صورتیں خیال میں آجائیں امام صاحب نے احیاء العلوم میں ایک ایک پر مستقل عنوان قائم کیا ہے اور اس توضیح و قیست سے اُنکی حقیقت بیان کی ہے کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہو سکا۔ اسی بنا پر علامہ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے تصوف کو فن بنا دیا۔ مجاہدہ و ریاضت میں قلب پر بہت سے حالات اور کیفیتیں طاری ہوتی ہیں۔ ان کے سیکڑوں انواع اور مدارج ہیں، اور جس قدر فن تصوف کو ترقی ہوتی گئی ہے۔ ان گونا گوں کیفیتوں کے لیے خاص خاص اصطلاحیں قائم ہوتی گئی ہیں، امام قشیری کے زمانے تک جو اصطلاحات قائم ہو چکی تھیں اُن کے نام یہ ہیں،



وقت - مقام - حال - قبض و لبس - ہیئت - انس - توأجد - جمع - فرق - جمع الجمع  
 فنا و بقا - غیبت و حضور - صحو و سکر - ذوق و شرب - محو و اثبات - ستر و تجلی - محاضرہ و  
 مکاشفہ - توأخ و طوأل - ولوأمع - بوآدہ و ہجوم - تلوین و مکین - قرب و بعد - خطہ و  
 علم الیقین - حق الیقین - عین الیقین - لطیفہ - نثر -

امام غزالی نے اپنے رسالہ المار عن مشکلات الاحیاء میں اصطلاحات مذکورہ  
 پر مصطلحات ذیل اضافہ کیے ہیں -

سفر ساک - مکان - شطح - ذہاب - وصل - فصل - ادب - تحلی و تحلی علیت  
 انزعاج - غیرت - حریت - فتوح - وسم - رسم - زوائد - ارادہ - ہمت - غربت - مکر  
 صطلام - رغبت - وجد -

امام صاحب نے ان مصطلحات کی شرح بھی کی ہے - کسی کو شوق ہو تو وصل  
 کتاب کی طرف رجوع کرے -

تصووف اگرچہ (جیسا کہ بیان ہوا) درحقیقت صرف ایک قسم کا علم ہے،  
 یعنی علم باطن، لیکن اسکے نتائج عجیب و غریب ہیں جو مقامات سے تعبیر کیے  
 جاتے ہیں۔ مثلاً خدا کا ہر جگہ حاضر و ناظر ہونا، چونکہ عقائد اسلام میں داخل ہے، عالم  
 و جاہل عام و خاص سب اس پر عمتاد رکھتے ہیں، لیکن عام لوگوں کو چونکہ اس  
 مسئلے کا علم تقلید یا استدلال سے ہوتا ہے، اس لیے اس سے کوئی خاص حالت  
 نہیں پیدا ہوتی، اور افعال و اعمال پر اس کا چند ان اثر نہیں پڑتا۔ بخلاف اسکے



تصوف میں اس مسئلے کا علم۔ مشاہدہ اور کشف کی حیثیت سے ہوتا ہے یعنی صوفی کو  
درحقیقت چاروں طرف خدا ہی خدا نظر آتا ہے، جس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اس پر خضوع  
خضوع۔ ہیبت۔ خوف۔ ادب و انقیاد کی وہ کیفیت طاری ہوتی ہے جو کسی طرح  
علم ظاہری سے نہیں پیدا ہو سکتی۔

یا مثلاً خدا کا رزاق ہونا سب مانتے ہیں، لیکن طلب معاش میں  
لوگوں کو جو ہیبت لاری رہتی ہے اس سے اس اعتقاد کا پتہ بھی نہیں چل سکتا  
بخلاف اسکے صوفیہ میں سے جو لوگ اس مقام تک پہنچتے ہیں۔ انکو وہ اطمینان  
اور سکون حاصل ہوتا ہے کہ اگر وہ ایک میران اور انسان جنگل میں پہنچ جائیں  
جہاں سیکڑوں کو س تک آب و دانہ کا پتہ نہ ہو، تب بھی ان کو کھانے پینے  
کی ذرا فکر نہ ہوگی۔

اسی طرح۔ صبر و شکر۔ توکل۔ رضا۔ قناعت۔ تواضع وغیرہ کی حقیقی کیفیت

صوفی پر طاری ہوتی ہے اور وہ سراپا حال بن جاتا ہے۔

صوفیہ کے مدارج میں اختلاف ہوتا ہے یعنی ہر شخص اپنے مذاق کے موافق  
کوئی خاص مقام اختیار کر لیتا ہے اور اُس میں ترقی کرتا ہے، مثلاً کسی پر توکل کی کیفیت  
طاری ہے۔ کوئی جہد کے مقام میں ہے۔ کوئی محو کے عالم میں ہے۔ کسی پر اثبات  
کا غلبہ ہے وغیرہ وغیرہ۔

اس بحث کے خاتمہ میں یہ راز بھی ظاہر کر دینا ضرور ہے کہ تصوف کا لفظ



اصل میں سین سے تھا اور اسکا مادہ سوف تھا جسکے معنی یونانی زبان میں حکمت کے  
 ہیں۔ دوسری صدی ہجری میں جب یونانی کتابوں کا ترجمہ ہوا تو یہ لفظ عربی زبان  
 میں آیا، اور چونکہ حضرات صوفیہ میں، اشراقی حکما کا انداز پایا جاتا تھا ایسے لوگوں  
 نے انکو سوفی یعنی حکیم کہنا شروع کیا۔ رفتہ رفتہ سوفی سے صوفی ہو گیا۔ یہ تحقیق  
 علامہ ابوریحان بیرونی نے کتاب الهند میں لکھی ہے۔ صاحب کشف الظنون کی  
 عبارت سے بھی اسکا اشارہ نکلتا ہے، چنانچہ تصوف کے عنوان میں لکھتے ہیں۔

واعلم ان الاشراقیین من الحكماء الاطہیین	حکماء اشراقیہ۔ مشرب اور اصطلاح میں صوفیہ
كالصوفیین فی المشرق الاصطلاح۔	کے مشابہ تھے۔
ولا یبعد ان یؤخذ هذه الاصطلاح	اور اگر یہ اصطلاح، انہی اصطلاح سے ماخوذ ہو
من اصطلاحهم۔	تو کچھ بعید نہیں۔



## مجددیت

ازان کہ پیروی حلق گم رہی آو نمیریم بر اسے کہ کاروانِ فتنہ است  
 انسان کتنا ہی بڑا عاقل، عالم، تجربہ کار، دقیق النظر، آزاد طبع ہو، لیکن خاندانی  
 روایتیں، قومی خیالات، معاصرین کی صحبت، گرد و پیش کے حالات، ایسی چیزیں ہیں  
 کہ زیادہ تر انسان انہی چیزوں کے قالب میں ڈھلتا ہے۔ بلکہ سچ یہ کہ بلحاظ اغلب انسان  
 کے تمام معتقدات، خیالات اور ارادات، انہی اسباب کے لازمی نتائج ہیں لیکن کبھی کبھی  
 لاکھوں بلکہ کروڑوں میں ایک آدمی ایسا جو ہر قابل بھی کمال آتا ہے جو ان تمام چیزوں میں سے  
 کسی سے بھی متاثر نہیں ہوتا بلکہ خود ان چیزوں کو درہم برہم کر کے ایک نیا عالم پیدا کر دیتا  
 ہے۔ یہی شخص مجدد، مصلح، اور فاعلِ مہم ہوتا ہے۔

امام صاحب جس زمانے میں پیدا ہوئے، تقلید کا عام تسلط ہو چکا تھا، اگرچہ  
 اس وقت بہت سے فرقے موجود تھے جنکے اصول عقائد باہم مختلف تھے، مثلاً معتزلہ  
 باطنیہ، اشعریہ، ماتریدیہ، حنبلیہ، اسی طرح فروعی اختلافات کے لحاظ سے بھی  
 بہت سے مختلف فرقے موجود تھے مثلاً طاہریہ، حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، لیکن ہر فرقہ اور  
 ہر گروہ میں تقلید کا نشہ عام طور پر سرایت کر گیا تھا، بڑے بڑے محدثین، مثلاً دارقطنی،  
 بیہقی وغیرہ جنگی واقفیت حدیث، اور کثرتِ روایت، بلا تکلف ائمہ مجتہدین سے  
 کم نہ تھی، اور جو شب و روز حدیث میں مشغول رہتے تھے اور ایک ایک حدیث پر



تحقیقات و تدقیقات کا انبار لگا دیتے تھے صرف اس وجہ سے کہ شافعی طریقے میں تربیت پاپہلے تھے ایک مسالے میں بھی امام شافعی کی رسالے سے مخالفت نہیں کر سکتے تھے۔

عقبات  
میں تقلید

یہ حالت صرف نقلی علوم تک محدود نہ تھی بلکہ علوم عقلیہ کی بھی یہی حالت تھی ابن سینا اور فارابی جو خود ارسطو، اور افلاطون کی ہمسری کا دعوے کر سکتے تھے یونانیوں کے ہر قسم کے مخرقات کو یقینی اور قطعی سمجھتے تھے، یونانی۔ آسمانوں کو جان دار اور ذی روح سمجھتے تھے، اور انکی حرکت کو حرکت ارادی سے تعبیر کرتے تھے، بوعلی سینا نے بھی اپنی تمام تصانیف میں اسی بیہودہ خیال کی تائید کی، اسطرح کے اور سیکڑوں غلط مسائل تھے جنکے متعلق کسی کو کبھی چون و چرا کا خیال تک نہیں آتا تھا۔

مذہبی فرقوں کا شمار اگرچہ بیسویں سے متجاوز تھا لیکن لمحاظ اغلب تمام سلامتی دنیا میں فرقوں میں منقسم تھی، اشاعرہ۔ حنبلیہ۔ باطنیہ، یہ فرقے باہم سخت مخالفت رکھتے تھے اور ایک دوسرے کو گمراہ اور مرتد سمجھتے تھے۔ اشاعرہ۔ اور حنبلیہ۔ اگرچہ دونوں اہل سنت و جماعت سے تھے تاہم انہیں بھی ہمیشہ مذہبی لڑائیاں رہتی تھیں جسکے میں جب شریف ابوالقاسم جو بہت بڑے مشہور واعظ تھے اور نظام الملک نے ان کو بڑی غز کے ساتھ نظامیہ بغداد کا واعظ مقرر کیا تھا، بغداد میں آئے تو منبر پر علانیہ حنابلہ کی شان میں کہا کہ امام احمد فرشتے تھے لیکن ان کے پیروکار فرہین، اسپر الکفازہ کے قاضی القضاۃ کے گھر پر جا کر اسی قسم کی باتیں کیں جسپر سخت ہنگامہ ہوا، طرہ یہ کہ اس

اشاعرہ اور  
حنبلیم  
کی نزاعیں



کارروائی کے صلے میں دربار کی طرف سے انکو علم اثنی عشری کا خطاب ملا، چنانچہ علامہ ابن اثیر نے ان واقعات کو اپنی تاریخ میں مفصل لکھا ہے۔ الپ ارسلان سلجوقی کے زمانے میں شیعوں اور اشعریوں پر مدت تک۔ مساجد میں سر منبر لعنت پڑھی جاتی تھی، نظام الملک نے اشاعرہ کی لعنت تو موقوف کرادی لیکن شیعہ پیچھے اسی طرح ہدف لعن ہے۔

امام ابوالقاسم قشیری کے فرزند ابو نصر عبدالرحیم بہت بڑے مشہور واعظ تھے، علامہ ابواسحاق شیرازی انکے وعظ میں شریک ہوتے تھے اور علمائے بغداد کا اتفاق تھا کہ ہمنے اس رتبہ کا شخص نہیں دیکھا۔ وہ اپنے وعظوں میں ہمیشہ حنابلہ کو برا بھلا کہتے تھے یہاں تک کہ سخت خونریزی ہوئی اور بہت سے لوگ جان سے ماے گئے۔

ان فرقوں نے بڑھتے بڑھتے حکومت و سلطنت پر قبضہ کر لیا تھا۔ اندلس میں جیسا کہ ابن خلدون نے تصریح کی ہے، اعتقادات کے لحاظ سے حنبلیہ مذہب سلطنت کا مذہب تھا، چنانچہ خلفائے ملثمین جو اس زمانے میں حکمران تھے یہی مذہب رکھتے تھے، باطنیہ نے مصر پر قبضہ کیا تھا اور اشعری مذہب، تمام خراسان و عراق کا شاہی مذہب بن گیا تھا، حکومت کے رعب سے تقلید کو اور زیادہ قوت ہو گئی تھی اور کوئی شخص مخالفت کی جرأت نہیں کر سکتا تھا اشاعرہ کی عملداری میں دوسرے

۱۰ ابن خلکان تذکرہ عمید کنذری۔ ۱۱ ابن خلکان ذکر عبد الکیم ابوالقاسم قشیری۔



فرقوں کے لوگ اگر چہ پائید نہیں گئے تھے لیکن نہایت گمنامی اور زاویہ شیعنی کی حالت میں زندگی بسر کرتے تھے، علامہ ابن اثیر نے شکہ ہجری کے واقعات میں لکھا ہے کہ اس سال محمد بن احمد نے قضا کی جوایہ معتزلہ سے تھا اور معتزلی ہونے کی وجہ سے پورے پچاس برس تک اپنے گھر سے باہر نہ نکل سکا۔ امام ابو الحسن اشعری نے جو مجموعہ عقائد طیار کیا تھا، اُس سے ایک ذرہ بھی انحراف جرم خیال کیا جاتا تھا۔ علامہ ابن ابی نے طبقات الشافعیہ، امام غزالی کے حال میں لکھا ہے والقوم اعنے الاشاعرة لا یستما المغاربة منهم یستصعبون هذا الصنع ولا یرون مخالفة ابي الحسن فی نقیر ولا قطیر۔ خود امام غزالی، تفرقہ بین الاسلام والزندقة میں احیاء العلوم کے مخالفین کی نسبت لکھتے ہیں کہ دیر لوگ، اشعری کے عقیدے سے بال بھر بھی ہٹنا کفر خیال کرتے ہیں۔

امام صاحب، کی ابتدائی نشوونما، اشعری فرقہ کی حیثیت سے ہوئی، تعلیم و تربیت کا کمال امام الحرمین کی صحبت میں ہوا جو اُس زمانے میں فرقہ اشعریہ کے رئیس اور پیشواے کل تھے، درباری تعلق نظام الملک سے پیدا ہوا جو اشاعرہ کا بہت بڑا حامی اور پیرو تھا۔ اُنکے پیرو لقیّت بھی غالباً اشعری ہی تھے، غرض، خاندان کا اثر۔ اساتذہ کی تعلیم۔ سوسائٹی کا دباؤ۔ دربار کا تعلق جو چیز تھی، اس کی مقتضی تھی کہ امام صاحب کو، ویسا ہی بنائے جیسے اور اُن کے ہم عصر تھے، خصوصاً اس وجہ سے کہ انکی تعلیم قدیم طریقے کے موافق کامل ہو چکی تھی، لیکن اُنکی مجددانہ طبیعت نے ان سب



بندشون کو توڑا اور ان کو ہدایت کی کہ اِسْتَفْتِ قَلْبُکَ چنانچہ منقذ من الضلال  
مین خود لکھتے ہیں۔

حَتَّى اِنْخَلَّتْ عَنِّي رَابِطَةُ التَّقْلِيدِ فَتَحَّرْتُ | یہاں تک کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی۔ اور طبیعت کو یہ تلاش  
بِاطْنِي اِلَى طَلَبِ حَقِيقَةِ الْفِطْرَةِ الْاَصْلِيَّةِ | ہوئی کہ فطرتِ اصلی کی حقیقت کیا ہے؟

تقلید کا پردہ آنکھوں سے اٹھا تو نظر آیا کہ اسلامی عقائد۔ اسلامی اخلاق۔ اسلامی علوم۔ اسلامی  
اصول حکومت، ایک چیز بھی اُس حالت پر نہیں جو قرونِ اولیٰ میں تھی۔ زیادہ افسوسناک  
بات یہ تھی کہ ان تمام چیزوں کو رسم و رواج نے جس قالب میں بدل دیا تھا وہ نہ ہی قالب  
خیال کیا جاتا تھا اور اس لیے انکی صلاح میں مخالفت کا سخت اندیشہ تھا، تاہم امام صاحب  
بلاخوف لومۃ لائم، نہایت آزادی اور دلیری سے عام صلاح پر کمر بستہ ہوئے۔

## عقائد کی صلاح

عقائد کے متعلق امام صاحب نے بہت سی کتابیں لکھیں جن کا ذکر علم کلام کے  
ریویو میں گذر چکا اور اس موقع پر اس سے بحث مقصود نہیں۔ یہاں دوسری حیثیت سے  
ہم اسکے متعلق بحث کرنی چاہتے ہیں۔ عقائد کے متعلق سب سے پہلے امام صاحب نے  
یہ تفریق کی کہ وہ خاص عقائد کس قدر ہیں جن پر کفر و اسلام اور حق و باطل کا مدار ہے، خدا  
کی صفات کا عین ماہیت یا خارج ماہیت ہونا۔ قرآن مجید کا مخلوق وغیرہ مخلوق ہونا۔  
خدا کا قیامت میں مرنے کا ہونا یا نہ ہونا۔ وجوبِ عدل۔ تاویلِ نصوص۔ جبر و قدر وغیرہ وغیرہ۔

امام صاحب  
کا تقلید کو  
چھوڑنا

عقائد کی  
صلاح

جن عقائد پر  
کفر و اسلام  
کا مدار ہے انکی  
بحث



یہ تمام مسائل۔ لوگوں نے اصول اسلام میں داخل کر لیے تھے۔ یعنی ان مسائل کے متعلق جس فرقے نے جو رائے قائم کی تھی اُسکو وہ کفر و اسلام کی حد فاصل قرار دیتا تھا۔ محدثین علانیہ نہایت اصرار سے کہتے تھے کہ جو شخص یہ کہے کہ ”قرآن مجید قدیم نہیں“ وہ کافر ہے۔ اسی طرح اشاعرہ، معتزلہ کو، معتزلہ۔ اشاعرہ کو انھی مسائل کی بنا پر کافر کہتے تھے۔ امام صاحب نے خود بھی ان تمام مسائل میں ایک خاص پہلو اختیار کیا۔ لیکن یہ ظاہر کر دیا کہ یہ مسائل۔ کفر و اسلام کی معیار نہیں۔ قدریہ اور جبریہ کو عام طور پر مجوسی جہنمی۔ اور ناری کہا جاتا تھا۔ امام صاحب نے اپنے رسالہ الاملا فی مشکلات الاحیاء میں صاف تصریح کی کہ وہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں مشکلات الاحیاء میں نہایت تفصیل اور قوت استدلال کے ساتھ جہاں اس مسئلے کو طر کیا ہے آخر میں لکھتے ہیں۔

فَإِنْ قُلْتَ وَإِنْ أَنْتَ مِنْ تَكْفِيرِ كَثِيرٍ  
مِنَ النَّاسِ الْحَدِيثَ لِجَمِيعِ أَهْلِ الْبَدْعِ  
عَامَّةً وَخَاصَّةً وَقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْقَدَرِيَّةِ اللَّهُمَّ مَجُوسُ  
هَذِهِ الْأُمَّةِ إِلَى آخِرَةٍ۔

اگر تم کہو کہ یہ بھی خبر ہے کہ ان لوگوں کو اکثریوں نے  
کافر کہا ہے اور اہل بدعت کی شان میں خاص عام  
دونوں طرح کی حدیثیں موجود ہیں اور قدریہ کے  
حق میں تو یہ خاص حدیث موجود ہے کہ ”وہ اس  
امت کے مجوسی ہیں“

فَاعْلَمُوا أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ كَفَرُهُمْ كَثِيرٌ مِّنَ  
الْعُلَمَاءِ فَقَدْ أَبْقَى عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَتَوَدَّدَ  
فِيهِمْ كَثِيرٌ وَأَكْثَرُهُمْ وَكُلُّ فَرِيقٍ مِنْهُمْ

تو تم کو جانا چاہیے کہ ان لوگوں کو اکثریوں نے کافر کہا ہے لیکن جن لوگوں  
نے انکو مسلمان قرار دیا۔ یا جن لوگوں کو انکے اسلام اور کفر میں دو پہلوئی  
بھی کچھ کم نہیں۔ بلکہ کافر کہنے والوں سے زیادہ ہے۔ اور یہ دونوں



فِي مُقَابَلَةٍ مَنْ خَالَفَهُ فَلْيَقَعْ الْحُكْمُ | ایک دوسرے کے فریق مقابل ہیں، انکا فیصلہ اس حاکم کے

دربار میں ہوگا جو سب سے بڑا عالم و دانا ہو۔

عِنْدَ الْعَالِمِ الْكَابِرِ۔

مکفرین کا بڑا استدلال یہ تھا کہ حدیث میں آیا ہے کہ میری امت میں ۳۷ فرقے ہو جائیں گے جنہیں سے ایک ناجی ہوگا باقی سب دوزخی، امام صاحب اس حدیث کو اپنے رسالہ تفرقہ میں نقل کر کے لکھتے ہیں۔

ان الحدیث الاول صحیحہ ولكن ليس المعنى | پہلی حدیث صحیح ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ لوگ کافر ہیں اور ہمیشہ

انهم كفار مغلل۔ ون بل انهم يدخلون النار | دوزخ میں بینگے بلکہ اسکے یہ معنی ہیں کہ وہ دوزخ میں جائینگے اور دوزخ پر

بعضون علیہا و یتزکون فیہا بقدر صحیحہ | پیش کیے جائیں گے اور بقدر اپنے گناہوں کے سزائیں دیں گے

ان فرقون میں جس بنا پر ایک دوسرے کی تکفیر اور تفسیق کرتا تھا۔ وہ دراصل تاویل النصوص کا

مسئلہ تھا، حنا بلکہ کاذب تھا کہ کسی لفظ کی تاویل نہیں کرنی چاہیے بلکہ ہر لفظ کے عام

ظاہری معنی مراد لینے چاہئیں۔ اس بنا پر وہ تاویل کرنے والوں کو گمراہ اور بعض حالت

میں کافر سمجھتے تھے۔ اشاعرہ نے تاویل کو کسی قدر وسعت دی تھی، لیکن جس قدر خود

وسعت دے چکے تھے اُس سے ذرہ بھر تجاوز کو، کفر اور ارتداد سمجھتے تھے، اور اسی بنا

پر معتزکہ کو کافر یا فاسق و مبتدع کہتے تھے۔

چونکہ یہی مسئلہ تمام ہنگاموں کی بنیاد تھا۔ امام صاحب نے اس مسئلے پر نہایت

تفصیل سے گفتگو کی، اور اس پر ایک خاص رسالہ تفرقہ بین الاسلام والزندقة

لکھا، اس رسالے میں امام صاحب نے یہ ثابت کیا کہ تاویل سے کسی فرقے کو چارہ نہیں

تکفیر کی وجہ  
کی غلطی کا  
اظہار



حنابلہ جو تاویل کے بالکل منکر ہیں انکو بھی تین حدیثوں میں تاویل کرنی پڑی جنہیں سے ایک یہ ہے کہ ”حجر اسود خدا کا ہاتھ ہے۔“

اور جب ہر فرقے کو تاویل کی ضرورت پڑتی ہے تو تاویل کو عموماً کفر نہیں کہہ سکتے۔

تاویل کا اصول

اشاعرہ نے تاویل کا اصول یہ قرار دیا تھا کہ جس جگہ دلیل قطعی سے ثابت ہو کہ حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے وہاں تاویل کیجا سکتی ہے۔ اس بنا پر وہ اپنے مخالفین کو متبع اور کافر کہتے تھے، امام صاحب نے اس غلطی پر مطلع کیا کہ دلیل قطعی کا فیصلہ کنیوکر ہو، ایک شخص جس چیز کو دلیل قطعی سمجھتا ہے، دوسرا نہیں سمجھتا ہے۔ مثلاً اشاعرہ کے نزدیک اس بات پر دلیل قطعی قائم ہے کہ خدا کسی جہت اور مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا، اور اس بنا پر وہ حنابلہ کو گمراہ قرار دیتے ہیں لیکن حنابلہ کے نزدیک اشاعرہ جو دلیل اپنے دعوے پر قائم کرتے ہیں وہ قطعی نہیں۔

تاویل کے متعلق امام صاحب نے اور بہت سے نکتے بیان کیے جنکو ہم اس کتاب کے حصہ کلام میں نقل کر چکے ہیں، ان صفحوں کو ایک بار اور پڑھنا چاہیے۔

تکفیر کا ایک بڑا سبب تو اتر کا انکار خیال کیا جاتا تھا۔ یعنی یہ کہ فلان مسئلہ چونکہ روایات متواترہ سے ثابت ہو چکا ہے، اسلئے اسکا انکار کفر ہے۔ امام صاحب نے اس عقدہ کو اس طرح حل کیا کہ ”بے شبہ تو اتر کا انکار کفر ہے لیکن تو اتر کا ثابت ہونا نہایت مشکل ہے۔ قرآن مجید کے سوا کسی چیز کا تو اتر سے ثابت ہونا نہایت مشتبہ ہے۔ ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک روایت پر متفق ہو جائے اور وہ درحقیقت صحیح نہ ہو، مثلاً حضرت علی کی خلافت بلا فصل کو



شیعوں کا تمام گروہ جولا کھون اور کرورون سے متجاوز ہی بتواتر بیان کرتا ہے۔ حالانکہ  
درحقیقت وہ متواتر نہیں۔“

تکفیر کا ایک اور بڑا ذریعہ اجماع کا انکار کرنا قرار دیا جاتا تھا۔ یعنی یہ کہا جاتا کہ فلا  
مسئلے پر چونکہ اجماع ہو چکا ہے اس لیے اسکا منکر کا فریاد کم از کم فاسق و گمراہ ہے۔  
امام صاحب نے بتایا کہ اجماع کا ثابت ہونا تو اتر سے بھی زیادہ مشکل ہے کیونکہ  
اجماع کے یہ معنی ہیں کہ تمام اہل حل و عقد ایک امر پر متفق ہو جائیں، اور ایک حد  
تک اس اتفاق پر قائم رہیں۔ بعضوں کے نزدیک یہ اتفاق، عصارول کے گزر جانے  
تک قائم رہنا چاہیے۔ فرض کرو کہ ایسا اجماع ہوا بھی تو یہ کیونکر ثابت ہو کہ جو شخص  
اس مسئلے کا منکر ہے اسکو بھی اس اجماع کا یقینی علم ہے، یہ بھی نہ فرض کرو کہ  
علم بھی ہے لیکن جب عین اجماع کے وقت، اجماع سے مخالفت کرنی جائز تھی  
تو اب کیونکر جائز نہ ہو۔“

ایک بڑی غلطی یہ تھی کہ ہر قسم کے مسائل پر بلا امتیاز کفر و فسق کا حکم نافذ کیا جاتا تھا۔  
امام صاحب نے بتایا کہ، گو ایک مسئلہ ستر یا غلط ہو، لیکن اگر وہ اصول دین سے نہیں ہے  
تو اُس پر مواخذہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً شیعہ کہتے ہیں کہ امام ہدی۔ سامرہ کے سرداب  
میں مخفی ہیں۔ یہ واقعہ غلط ہو لیکن اسکو اصول دین سے کچھ تعلق نہیں۔ اس لیے اگر  
کوئی شخص اسکا قائل ہو تو اسکو گمراہ نہیں کہہ سکتے، یا مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید  
میں جو مذکور ہے کہ حضرت ابراہیم نے چاند اور سورج کو پہلے خدا کہا تھا اس سے چاند



اور سورج مراد نہیں بلکہ انوار الہی مراد ہیں، تو اس بنا پر، اُن صوفیہ کو مبتدع اور گمراہ نہیں کہہ سکتے۔

غرض تکفیر کی جو جو وجہیں لوگوں نے قائم کی تھیں، امام صاحب نے سب کو رد کیا، اور قطعی دلائل سے ثابت کیا کہ تمام کلمہ گو مسلمان ہیں، اور اسلامی حیثیت سے بھائی بھائی ہیں، آپس میں جو اختلافات ہیں، وہ اصل اسلام سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ اجتہادی اور فروعی باتیں ہیں جنکی حد اس سے آگے نہیں بڑھتی کہ انہیں سے ایک صحیح ہو اور دوسری غلط۔

امام صاحب نے یہ فیاضی اپنے ہم مذہبوں پر محدود نہیں رکھی بلکہ انکی رائے میں بجز ان کفار کے جنکے سامنے اسلام کی حقیقت پورے طور پر ظاہر کر دی جائے اور پھر وہ ایمان نہ لائیں۔ باقی سب مجبور و معذور ہیں۔ چنانچہ رسالہ التفرقة میں لکھتے ہیں،

بل اقول اکثر نصارى الروم والترك في هذا | بلکہ میں کہتا ہوں کہ اکثر نصاری روم اور ترک جو ہمارے زمانے میں الزمان تشملهم الرحمة ان شاء الله تعالیٰ ہیں انکو رحمت الہی انشاء اللہ شامل ہوگی۔

امام صاحب کی اس فیاض طبعی پر اگرچہ ابتداء میں بہت مخالفت ہوئی لیکن بالآخر یہ علم کلام کا مسئلہ مسلمہ بن گیا کہ اہل قبلہ جس قدر ہیں سب مسلمان ہیں، چنانچہ علم کلام کی تمام کتابوں کا خاتمہ اسی مسئلے پر ہوتا ہے۔

علمی طور پر امام صاحب کی کوشش کا جو اثر ہوا وہ یہ تھا کہ شعرِ حنا بلکہ جوہن میں

۱۔ یہ تمام مباحث۔ امام صاحب نے التفرقة میں لکھے ہیں۔ ۲۔ صفحہ ۷۷ مطبوعہ مصر۔



امام صاحب  
کی اصلاح  
عملی

ضد یک دگر تھے، اور جنہیں اختلاف عقائد کی بنا پر بارہا خونریزیوں میں ہو چکی تھیں، رفتہ رفتہ  
ان کا اختلاف کم ہوتا گیا یہاں تک کہ بجز بعض مستثنیات کے اشاعرہ اور حنابلہ عموماً  
شیر و شکر ہو گئے۔

دار الخلافت بغداد کے سنی و شیعہ میں بھی لکھنؤ ہجری میں صلح ہو گئی اور وہ خونریزیوں  
جنکی بدولت بغداد کے محلے کے محلے پر باد ہو گئے تھے، دفعۃً رک گئیں۔  
اسی سلسلے میں، امام صاحب نے اُس طریقہ بحث کی اصلاح پر توجہ کی جو ایک

مدت سے چلا آتا تھا۔

مناظرہ  
کی صورت

مناظرہ و مباحثہ کا طریقہ تشیع و ذہن اور تحقیق مسائل کے لیے نہایت مفید طریقہ  
ہی، لیکن مسلمانوں میں مذہبی مناظرہ کا جو طریقہ قائم ہو گیا تھا وہ نہایت نامناسب تھا، فرق  
مقابل کی نسبت عموماً لعن و طعن اور سب و دشنام کے الفاظ استعمال کیے جاتے تھے  
اور سیدھی سی بات بھی کہتی چاہتے تھے تو نہایت سخت کلامی اور ورشتی کے لہجے میں  
کہتے تھے جس کا یہ اثر ہوتا تھا کہ مخالف کو بجائے اسکے کہ ہدایت ہو۔ اُلٹی اور عداوت پیدا  
ہوتی تھی، اسلامی فرقوں میں جو عداوت۔ کینہ پروری۔ بغض و عناد۔ روز بروز ترقی کرتا جاتا  
تھا۔ اسکی وجہ زیادہ اسی طریقہ مناظرہ کا رواج تھا۔

اس بنا پر امام صاحب نے اس نامناسب رواج کی نہایت سختی سے  
مخالفت کی، احیاء العلوم میں مختلف مقامات پر اسکی بُرائیاں بیان کیں، ایک  
موقع پر لکھتے ہیں۔



فَانْتَهَمِ بِالْعَوْنِ فِي التَّعَصُّبِ لِلْحَقِّ وَنِظَرِ  
 اِلَى الْمُخَالَفِيْنَ بِعَيْنِ الْاَزْدِرَاءِ وَالْاِسْتِحْقَاقِ  
 وَلَوْ جَاؤَا مِنْ جَانِبِ اللَّطْفِ وَالرَّحْمَةِ وَلِنَصْحٍ  
 فِي الْخَلْوَةِ لَا فِي مَعْرِضٍ لِّلْعَصْبِ وَالتَّحْقِيقِ  
 لَا يَجْحَوْنَ فِيهِ وَلَكِنْ لَّمَّا كَانَ الْجَاهُ لَا يَقْوُ  
 اِلَّا بِالْاِسْتِشْبَاعِ وَلَا يَسْتَمِيلُ اِلَّا بِتَبَاعِ  
 مِثْلِ التَّعَصُّبِ اللَّعْنِ وَالشَّمِّ لِلْخُصْمِ  
 اِتَّخَذُوا وَالتَّعَصُّبِ عَادَتُهُمْ وَالتَّهْمُ مَوْسُو  
 ذَبَّاعِنَ الدِّيْنِ وَنُضَالَةً عَنِ الْمُسْلِمِيْنَ  
 وَفِيهِ عَلَى التَّحْقِيقِ هَلَاكُ الْخَلْقِ

علمائے نہایت سخت تعصب ظاہر کرتے ہیں اور اپنے مخالفین کو  
 حقارت اور توہین کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگر یہ لوگ مخالفوں  
 کے مقابلے میں نرمی ملائمت، اور لطف سے کام لیتے اور  
 تنہائی میں خیر خواہی کے طور پر سمجھاتے تو کامیاب  
 ہوتے، لیکن چونکہ شان و شوکت کے لیے  
 جماعت بندی ضروری۔ اور جماعت بندی کے لیے  
 مذہب کا جوش ظاہر کرنا۔ اور مخالفین مذہب کو برا  
 بھلا کہنا، ضروری، اس لیے ان علمائے تعصب کو اپنا آلہ  
 بنالیا ہے، اور اس کا نام حمایت مذہب اور مدافعت عن الاسلام  
 رکھا ہے حالانکہ درحقیقت یہ خلق کو تباہ کرتا ہے۔

جو عقائد ذاتیات اسلام میں داخل نہ تھے اُن پر امام صاحب نے اگرچہ اثباتاً یا نفیاً  
 چندان زور نہیں دیا لیکن ان میں سے جن چیزوں کا اثر انسان کی عام علمی۔ دماغی۔ اور  
 تمدنی طریقے پر پڑتا تھا ان کے متعلق ضروری صلاحین کین جنکی تفصیل یہ ہے۔

۱۔ عام یہ خیال پیدا ہو گیا تھا کہ مذہب میں عقل کو دخل نہیں، اور علوم عقلیہ  
 و نقلیہ کا ساتھ نہہ نہیں سکتا۔ امام صاحب نے اس خیال کو نہایت زور کے ساتھ رد کیا  
 احیاء العلوم میں لکھتے ہیں۔

۲۔ کتاب مذکور بیان حال القلب، بالاضافۃ الی اقسام العلوم۔

جن مسائل کا اثر  
 دماغی اور تمدنی  
 زندگی پر پڑتا تھا  
 انکی تفصیل



وَقَدْ ظَنَّنَا أَنَّ الْعُلُومَ الْعَقْلِيَّةَ قَبْضَتَا  
لِلْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَأَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَهُمَا غَيْرُ مُمْكِنٍ  
وَهُوَ ظَنٌّ صَادِقٌ عَنْ عَمِّي فِي عَيْنِ الْبَصِيرَةِ  
نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ بَلْ هَذَا الْقَائِلُ رَبَّمَا تَنَاقَضَ  
عِنْدَهُ بَعْضُ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ لِبَعْضٍ فَيَعْجِبُنَا  
عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَيُظَنُّ أَنَّ تَنَاقُضَهُ فِي  
الدِّينِ

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ علوم عقلیہ اور علوم شرعیہ  
میں تناقض ہے اور دونوں کو جمع کرنا محال ہے  
لیکن یہ خیال کو رہی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے  
نمود باسد منہ۔ اس خیال کے آدمی کو خود  
علوم شرعیہ میں جہان بظاہر تناقض نظر آگے گا  
اور وہ اسکی توجیہ نہ کر سکے گا تو سمجھے گا کہ مذہب کی  
باتوں میں تناقض پایا جاتا ہے۔

اسی باب میں اس عبارت سے پہلے لکھتے ہیں۔

فَالَّذِي أَعْيَى إِلَى مَحْضِ التَّقْلِيدِ مَعَ عَزَالِ الْعَقْلِ  
بِالْكَلِيَّةِ جَاهِلٌ - وَالْمُكْتَفِي بِمَجْرَدِ الْعَقْلِ عَنِ  
أَنْوَارِ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ مَغْرُورٌ فَإِنَّهُ إِنْ  
تَكُونُ مِنْ أَحَدِ الْفَرِيقَيْنِ وَكُنْ جَامِعًا بَيْنَ  
الْأَصْلَيْنِ فَإِنَّ الْعُلُومَ الْعَقْلِيَّةَ كَالْغَذِيَّةِ  
وَالْعُلُومَ الشَّرْعِيَّةَ كَالْأَدْوِيَةِ

جو شخص عقل کو بالکل معزول کر کے محض تقلید  
کی طرف لوگوں کو بلاتا ہے وہ جاہل ہے، اور جو شخص صرف  
عقل پر بھروسہ کر کے، قرآن و حدیث سے بے پروا بنتا ہے وہ  
مغرور ہے، خبردار! تم انہیں سے ایک فریق نہ بنانا تم کو  
دونوں کا جامع ہونا چاہیے، کیونکہ علوم عقلیہ غذا کی طرح  
ہیں، اور علوم شرعیہ دوا کی طرح،۔

۲۔ اشاعرہ نے بعض اصول ایسے قائم کیے تھے جن سے، علوم و فنون اور  
حکمت، سب بیکار ہوئے جاتے تھے مثلاً یہ کہ اسباب و مسببات کا کوئی سلسلہ نہیں  
ہے۔ کسی چیز میں کوئی اثر اور خاصہ نہیں۔ واقعات عالم میں کوئی ترتیب اور



انتظام نہیں ہے، یہ اصول اگر ایک لحظہ کے لیے بھی تسلیم کر لیے جائیں تو تمام علوم و فنون تحقیقات و تدقیقات، بلکہ ہر قسم کی علمی ترقیوں کا خاتمہ ہو جائے ایسے امام صاحب نے اس اصول کو نہایت زور و شور سے باطل کیا، چنانچہ اسکا بیان علم کلام کے حصے میں گذر چکا۔

۳۔ عذاب و ثواب کی نسبت، اشاعرہ کا عام اعتقاد تھا کہ بطاعت معصیت کا نتیجہ نہیں ہے۔ بلکہ خدا جسکو چاہتا ہے بخش دیتا ہے جسکو چاہتا ہے عذاب دیتا ہے۔ بہت سے لوگ جو سخت گناہوں کے مرتکب ہیں، جو شکر و کرم کی وجہ سے بخش دیے جائیں گے اور بہت سے بیگناہ، بے وجہ معرض عتاب میں آجائیں گے۔ یہ خیال چونکہ بظاہر انسان کی بیچارگی و عاجزی، اور خدا کی عظمت و جلال کی تصویر کھینچنے کے لیے مؤثر تھا نہایت مقبول ہو گیا تھا اور اسکا انکار کرنا، اہل سنت و جماعت کے فرقے سے خارج ہونے کی علامت، خیال کیا جاتا تھا۔ تاہم امام صاحب نے اسکی مخالفت کی، احیاء العلوم باب توبہ، اقسام گناہ میں لکھتے ہیں۔

”بے شبہ ہم کو یہ ماننا ضروری ہے کہ گنہگار معاف کیا جاسکتا ہے، گو اسکے گناہ بہت ہوں، اور مطیع، پر عتاب ہو سکتا ہے گو اُسے بہت ظاہری عبادتیں کی ہوں، کیونکہ اصلی چیز تقویٰ ہے، اور تقویٰ دل سے متعلق ہے۔ اور دل کا حال خود اپنے آپ کو نہیں معلوم ہوتا دوسروں کا کیا ذکر ہے۔“

”لیکن ارباب کشف کو یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ عفو جب ہی ہوتا ہے جب عفو کی

عذاب و ثواب  
کی حقیقت



کوئی مخفی وجہ موجود ہوتی ہے اور غضب اُسی وقت ہوتا ہے جب کوئی اندرونی سبب موجود ہوتا ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ تو عفو و غضب، کواعمال کی جزا کہنا غلط ہوگا، اور جزا نہوگی تو عدل نہوگا، اور عدل نہوگا تو خدا کے یہ اقوال صحیح نہونگے کہ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ۝ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ۚ حالانکہ یہ بالکل سچ ہیں کیونکہ انسان کو صرف اپنی کوشش کا نتیجہ ملتا ہے، اور یہ مسئلہ ارباب کشف پر اس طرح کھل گیا ہے کہ انکھ سے دیکھنے سے بڑھ کر ہے۔

۴۔ باطنیہ کی مخالفت، اور عوام کی استمالت و ہمزبانی کی وجہ سے الہیات اور معاد میں جسمانیات کا پہلو اس قدر غالب ہو گیا تھا کہ روحانیت کا نام نشان نہیں رہا تھا، مثلاً لوح محفوظ کے یہ معنی قرار دیے جاتے تھے کہ سونے یا چاندی کا بہت بڑا تختہ ہے جس پر تمام واقعات عالم نہایت جلی اور عمدہ خط میں لکھے ہوئے ہیں، اسی طرح اور تمام روحانیات کو شارع نے جن تمثیلی پیرایوں میں ادا کیا تھا اسکو محض جسمانی قرار دیا جاتا تھا، امام صاحب نے متعدد کتابوں میں، اور خصوصاً جوہر القرآن میں نہایت تفصیل سے اُس پر بحث کی، مضمون صغیر میں لوح و قلم کے متعلق جہنما بحث کی جو خیر میں لکھتے ہیں۔

فَلَا يَجِدُ اَنْ يَكُوْنَ قَلَمًا اِنَّهٗ تَعَالٰى وَاَوْحٰهُ	تو بعید نہیں کہ حد کا قلم۔ اور لوح بھی ویسا ہی ہو جیسے
لَا اِقْبَابًا صُبْعُهُ وَاَيْدِيْهِ وَكُلُّ ذٰلِكَ عَلٰى مٰا يَدِيْقُ	اسکے ہات اور انگلیاں ہیں، اور یہ سب اسکی ذات
بِنَاتِهٖ وَالْاٰهِيَّتِهٖ تَقْدَسُ عَنْ حَقِيْقَةِ الْجِسْمِيَّةِ بَلْ	اور اسکی الہیت کی شان کے موافق ہیں، کیونکہ خدا جسمانی سے



بجملتها جواهر روحانیۃ۔

پاک ہر ملک یہ سب چیزیں جواہر روحانی ہیں۔

احیاء العلوم باب التوبہ کیفیت توزع الدرجات میں لکھتے ہیں 'وَكَذَلِكَ قَدْ بَرَدُ فِيْ  
اَقْرَبِ الْاٰخِرَةِ ضَرْبُ امْثَلَةٍ يُكَذِّبُ بِهَا الْمُلْحِدُ لِحُجُوْدِ نَظَرِهِ عَلَى ظَاهِرِ الْمَثَالِ وَتَنَاقُضِهِ  
عِنْدَهُ كَقَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْمَوْتِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيْ صُوْرَةِ كَبْشٍ فَيَذْبَحُ -  
یعنی قیامت کے باب میں اکثر باتیں بطور تمثیل کے آئی ہیں، جن سے علی آدمی۔ اسوجہ سے انکار  
کرتا ہے کہ وہ ظاہری مضمون پر انکو محمول کرتا ہے۔ مثلاً آنحضرت کا یہ قول کہ قیامت میں موت  
ایک مینڈھے کی شکل میں لائی جائیگی اور ذبح کر دی جائیگی۔

اس مضمون کو امام صاحب نے اس کثر سے اپنی تصنیفات میں لکھا ہے کہ انکا  
انتخاب بھی یہاں درج نہیں کیا جاسکتا۔ ناظرین کو جواہر القرآن، معارج لہت میں  
مضمون کبیر و صغیر کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اس موقع پر یہ ظاہر کرنا بھی ضرور ہے کہ  
باوجود اسکے امام صاحب کی یہ ہمیشہ رسالے رہی کہ عوام کے سامنے ان روحانیات  
کو جسمانی ہی پیرایہ میں ظاہر کرنا چاہیے کیونکہ وہ روحانیت کا تصور نہیں کر سکتے، اور اسلئے  
انکے سامنے کسی شکر و روحانی کہنا۔ گویا اسکا انکار کرنا ہے۔

۵۔ مذہب کی غرض و غایت، لوگوں نے صرف بہشت کے لذائذ اور حظوظ  
قرار دیے تھے۔

امام صاحب نے نہایت نور سے اس بات پر توجہ دلائی کہ یہ چیزیں انسان کا  
مقصدِ اعلیٰ نہیں ہو سکتیں۔ احیاء العلوم باب التوبہ۔ کیفیت توزع الدرجات میں جہاں

مذہب کی  
غرض و غایت



عارفان الہی کا درجہ بیان کیا ہے، لکھتے ہیں۔

باقی حور۔ قصور۔ میوس۔ دودھ۔ شہد۔ شراب۔

زیور اور کنگن، تودہ لوگ ان چیزوں کی خواہش

نہ کریں گے۔ اور انکو اگر یہ چیزیں دی جائیں گی تو اسپر

آفات نہ کریں گے، انکا مقصد صرف دیدار الہی

ہوگا۔

وَأَمَّا الْحُورُ وَالْقُصُورُ وَالْفَاكِهَةُ وَاللَّبَنُ وَالْ

عَسَلُ وَالْخَمْرُ وَالْحُلَّةُ وَالْأَسَاوِرُ فَانْتَهَوْا

لَا يَحْضُونُ عَلَيْهَا وَلَوْ لَمْ يَنْتَهَوْا

بِهَا وَلَا يَطْلُبُونَ إِلَّا لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِ

اللَّهِ تَعَالَى الْكَرِيمِ۔

## تعلیم کی اصلاح

قوم کی مذہبی۔ اخلاقی۔ تمدنی، ترقی اور تہذیب کا مدار، تعلیم اور طرزِ تعلیم پر ہے، تعلیم درحقیقت قوم کا مایہِ خمیر ہے، یعنی قوم کا بننا بگڑنا تعلیم ہی کے بننے بگڑنے پر موقوف ہے، اسلام میں اگرچہ ایک مدت سے تعلیم کا رواج عام ہو چکا تھا، اور امام صاحب کا زمانہ تعلیم کے اوج شباب کا زمانہ تھا۔ لیکن طرزِ تعلیم میں بہت سی ایسی بے اعتدالیان پیدا ہو گئی تھیں جنکا اثر مذہب، اخلاق، اور تمدن سب پر پڑتا تھا،۔

۱۔ سب سے بڑا خلطِ بحث یہ تھا کہ مذہبی، اور غیر مذہبی علوم آپس میں مختلط ہو گئے تھے، یعنی جو علوم، درحقیقت مذہبی تھے، وہ مذہبی علوم خیال کیے جانے لگے تھے، اور اسی حیثیت سے انکی تعلیم دی جاتی تھی اور اس سے دو قسم کے سخت ضرر پیدا ہو گئے تھے۔

(۱) چونکہ ان علوم کو مذہبی عظمت دی گئی تھی اسلئے انکی طرف اس قدر اعتنا ہو گیا تھا

تعلیم کی

مذہبی  
غیر  
علوم



اور انکی تعلیم میں اس قدر زیادہ وقت صرف کیا جاتا تھا کہ دوسرے ضروری علوم کی طرف بے التفاتی ہو گئی تھی، یا انکے لیے سرے سے وقت نہیں ملتا تھا۔

۲۔ بہت بڑا ضرر یہ تھا کہ یہ علوم، چونکہ مذہبی حیثیت سے حاصل کیے جاتے تھے اس لیے انکے مسائل میں جو اختلاف و نزاع پیدا ہوتی تھی، وہ مذہبی رنگ پکڑ لیتی تھی، اور اس لیے اختلاف و نزاع کو زیادہ قوت ہوتی جاتی تھی اور فریقین میں اس قسم کا بغض و عناد نفاق و شداد پیدا ہوتا جاتا تھا، جو مذہبی اختلافات کا خاصہ ہے، علما کے گروہ میں ایک مدت سے جو اختلافات، اور ان اختلافات کی وجہ سے تکفیر و تفسیق، سب و لعن، جنگ و جدل کا دستور چلا آتا ہے وہ اسی غلطی کا نتیجہ ہے۔ ادب۔ منطق۔ نحو۔ ریاضی وغیرہ کے مسائل کے متعلق علما میں جب بحث و مناظرہ کی وجہ سے رد و قبح کی نوبت آتی ہے، تو تکفیر و تفسیق سے کبھی کام نہیں لیا جاتا۔ لیکن فقہاء و متکلمین میں جزیات مسائل پر بحث چھڑ جاتی ہے تو کم سے کم تفسیق، ورنہ تکفیر کے بغیر تسلی نہیں ہوتی۔

۳۔ جو علوم درس میں داخل تھے، ان میں ترجیح و مساوات کا اندازہ صحیح نہیں کیا گیا تھا، بعض علوم پر ضرورت سے زیادہ وقت صرف کیا جاتا تھا اور بعض پر قدر ضرورت سے بھی کم توجہ کی جاتی تھی۔

۴۔ عقلی، اور صنعتی علوم، یعنی طب و صنعت وغیرہ بالکل درس میں داخل نہ تھے۔

۵۔ علم اخلاق بھی درس میں داخل نہ تھا۔

امام صاحب نے ان تمام غلطیوں کی اصلاح کی۔



احیاء العلوم کے دیباچہ میں اس بحث پر ایک نہایت مفصل اور مدلل مضمون لکھا  
ہر جسکی سرخی یہ ہے۔

البَابُ الثَّانِي فِي الْعِلْمِ الْمَحْمُودِ وَالْمَذْمُومِ وَاقْسَامِهِمَا وَاحْكَامِهِمَا وَفِيهِ بَيَانُ مَا هُوَ عَيْنٌ وَمَا هُوَ فَرْضٌ كِفَايَةٌ وَبَيَانُ أَنَّ مَوْقِعَ الْكَلَامِ وَالْفَقْهَ مِنْ عِلْمِ الدِّينِ إِلَى آتِي حَدِّ هُوَ	دوسرا باب اس بیان میں ہے کہ علم محمود کونسا ہے اور مذموم کون، اور یہ کہ اُنکے احکام اور اقسام کیا ہیں، اور یہ کہ انہیں کون سا فرض عین ہے، اور کونسا فرض کفایہ اور یہ کہ علم دین میں فقہ اور کلام کا کیا درجہ ہے۔
---	---

اس مضمون میں نہایت تدقیق سے علوم شرعیہ و غیر شرعیہ۔ محمودہ۔ و غیر محمودہ میں  
تفریق کی ہے، علوم شرعیہ کی چار قسمیں قرار دی ہیں۔ اصول۔ فروع۔ مقدمات یعنی نحو و لغت۔  
متمات یعنی فن قرأت و تفسیر، پھر فروع کی دو قسمیں کی ہیں اور پہلی قسم کی نسبت لکھا ہے۔

أَحَدُهَا يَتَعَلَّقُ بِمَصَالِحِ الدُّنْيَا وَبِخَوَاصِّهَا كِتَابُ الْفَقْهِ وَالْمُتَكَلِّفَاتِ الْفَقْهَاءُ وَهُمْ عُلَمَاءُ الدُّنْيَا۔	انہیں سے ایک دنیوی مصالح سے متعلق ہے۔ اور کتاب ان کا دینی اس فن کے متکفل فقہا ہیں اور وہ علمائے دنیا میں محسوب ہیں۔
---	--

فقہ کو دنیوی علوم میں شمار کرنا چونکہ تعجب انگیز بات تھی، اسلئے خود اعتراض کیا کہ

فَإِنْ قُلْتَ لِمَ لَحِقَتْ لِفَقْهٍ بِلَعْلَمِ الدُّنْيَا وَالْحَقَّتْ لِفَقْهَاءَ بِعُلَمَاءِ الدُّنْيَا۔	اگر تم یہ کہو کہ فقہ کو آپ نے دنیوی علوم میں کس عانا سے داخل کیا ہے۔ اور فقہاء کو علمائے دنیا۔ کیون قرار دیا ہے۔
--	---

پھر نہایت تفصیل سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ فقہ درحقیقت  
دنیوی علوم میں داخل ہے و ناظرین کو اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔  
اسی بحث میں ایک نہایت مفصل مضمون اس مسئلے پر لکھا ہے کہ علوم شرعیہ یعنی فقہ



توحید۔ تذکرہ حکت۔ علم کے جو معنی قرون اولیٰ میں تھے، وہ آجکل بدل دیے گئے ہیں۔  
 فقہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ دسویں معنی قرون اولیٰ میں، تزکیہ نفس، خوف عاقبت اور  
 دنیا سے بے نیازی کے تھے، قرآن مجید میں یہ تفہیم کا لفظ جو وارد ہوا اس سے یہی فقہ مراد ہے  
 نہ کہ طلاق۔ عتاق۔ لعان۔ سلم اور اجائے کے مسائل۔ چنانچہ اسکی دلیل میں لکھتے ہیں

فذلک لا یحصل بہ انداز و لا تحویف  
 بل التجرد لہ علی اللہ ام یقسی القلب و یزع  
 الخشیۃ منہ کما نشاہد الان من  
 المتجردین لہ

کیونکہ اس قسم کے مسائل سے خوف اور ترہیب نہیں حاصل ہوتی۔ بلکہ  
 ان مسائل میں شبہ روزِ مصروف ہونے سے دل سخت ہوتا جاتا ہے  
 اور خوف جاتا رہتا ہے، چنانچہ جو لوگ اس شغل میں منہمک ہیں انکی  
 یہ کیفیت ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں۔

فقہ میں زیادہ  
 معنی و کیفیت  
 کا اثر

فقہ کے ایک خاص حصے کی نسبت جسکو فقہاء کی اصطلاح میں خلائیات سے  
 تعبیر کیا جاتا ہے لکھتے ہیں۔

واما الخلافیات التي لحدثت في هذه  
 الاعصار المتأخرة فإياك ان تحوم حولها  
 واجتنبها اجتناب السهم القاتل

باقی خلائیات جو اخیر زمانے میں پیدا ہو گئے ہیں تو خبردار!  
 اُسکے پاس نہ پھٹکنا، اور اس سے اس طرح بچنا جس طرح  
 زہر قاتل سے بچتے ہیں۔

فقہی مناظر  
 سے احتراز

علم توحید یعنی علم کلام کے متعلق لکھتے ہیں۔

قرون اولیٰ میں علم توحید جس چیز کا نام تھا، آجکل کے متکلمین کے خیال میں بھی  
 نہیں ہے، اور خیال میں ہو تو اس پر عمل نہیں کر سکتے۔ علم توحید کے معنی قرون اولیٰ میں۔ اس  
 اعتقاد رکھنے کے تھے کہ عالم کے تمام واقعات صرف خدا سے وابستہ ہیں

قرون اولیٰ  
 میں علم توحید  
 کے معنی تھے



اور اسباب اور وسائط محض بیکار ہیں۔ اس اعتقاد کا یہ نتیجہ ہے کہ غصہ و غضب کا مادہ انسان سے بالکل جدا ہو جائے اور کسی شخص سے اسکو رنج و عداوت نہ ہے، توکل بھی اسی توحید کا نتیجہ ہے۔

”لیکن اب علم توحید ان باتوں کا نام ہے، مجادلہ و مناظرہ کے قواعد کا جاننا۔ مخالف کے تناقض اور اختلاف کا تفحص کرنا۔ کثرت سے شبہ اور اعتراضات پیدا کرنا۔ الزامی جواب دینا وغیرہ وغیرہ۔ حالانکہ قرون اولیٰ میں ان چیزوں کا نام و نشان بھی تھا بلکہ وہ لوگ ان باتوں کو نہایت ناپسند کرتے تھے۔ اور اس قسم کی بحث کرنا ہوالوں پر سخت اڑو گیر کرتے تھے۔“ اما صاحب کے خاص الفاظ یہ ہیں۔

الْفُطْرُ الثَّالِثُ التَّوْحِيدُ وَقَدْ جُعِلَ لِاتِّعَابَةِ عَنْ صِنَاعَةِ الْكَلَامِ وَمَعْرِفَةِ طَرِيقِ الْمُحَادَلَةِ وَالْإِحَاطَةِ بِطُرُقِ مُنَاقَضَاتِ الْخُصُومِ - وَالْقُدْرَةُ عَلَى التَّشَدُّقِ فِيهَا بَتَكْثِيرِ الْأَسْئَلَةِ وَاثَارَةِ الشُّبُهَاتِ وَتَالِيفِ الْأَلْزَامَاتِ

مع ان جمیع ما ہو خاصہً ہذا الصَّنَاعَةِ لَمْ يَكُنْ يُعْرِفُ مِنْهَا شَيْءٌ فِي الْعَصْرِ الْأَوَّلِ بَلْ كَانَ بَشْتَةً مِنْهُمْ التَّكْيُرُ عَلَى مَنْ كَانَ يَفْتَحُ بَابًا مِّنَ الْجَدَلِ۔

علوم کی تحصیل میں مناسب ملحوظ رکھنے کے لحاظ سے امام صاحب نے علوم کی دو قسمیں قرار دیں، فرض عین۔ فرض کفایہ۔ یہ امر ہمیشہ سے مسلم رہا ہے کہ علوم میں سے بعض ایسے ہیں۔ جنکا حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض عین ہے، اور بعض ایسے جنکا حاصل کرنا، ہر شخص پر فرادی۔ فرادی فرض نہیں۔ بلکہ جماعت میں سے ایک آدمی بھی سیکھ لے



تو اورون کے سر سے وہ فرض اُتر جاتا ہے۔ لیکن ان علوم کے تعیین میں اختلاف  
ہے۔ متکلمین کے نزدیک جس علم کا سیکھنا فرض عین ہے وہ علم کلام ہے۔ فقہاء کے نزدیک  
فقہ۔ محدثین کے نزدیک حدیث۔ مفسرین کے نزدیک تفسیر۔

کس علم کا  
سیکھنا فرض  
عین ہے

امام صاحب نے ان تمام اقوال سے اختلاف کیا، اور ایک مثال کے ضمن  
میں فرض عین کی اس طرح تشریح کی:

فرض کرو، ایک شخص اسلام قبول کرنا چاہتا ہے، اُس پر اس وقت صرف کلمہ شہادت  
کا زبان سے کہنا اور اُس پر اعتقاد لانا فرض ہے، اس اعتقاد کے لیے دلائل اور برہین  
کی ضرورت نہیں، اب نماز کا وقت آگیا تو نماز کا سیکھنا فرض ہو جائے گا، اسی طرح  
روزہ۔ زکوٰۃ۔ حج۔ لیکن ان فرائض کے صرف ضروری ارکان سیکھنے فرض ہونگے،  
مستحبات اور نوافل اور دوسری قسم کی تحقیقات اور تفصیلات کا سیکھنا فرض عین  
نہیں۔ یہ اوامر کا حال ہے۔ نواہی کی تعلیم بھی حسبِ موقع فرض ہو جائے گی مثلاً کسی  
شہر میں شراب، اور سُور کے گوشت کھانے کا رواج ہو تو وہاں شراب، اور سُور  
کی حرمت کا جاننا فرض ہوگا۔

غرض امام صاحب نے علوم مروجہ میں سے ایک علم کو بھی فرض عین نہیں  
قرار دیا۔ اُنکے نزدیک سب فرض کفایہ ہیں۔ فرض کفایہ کے متعلق عنوان قائم کر کے  
نہایت مفصل بحث کی جس کا خلاصہ یہ ہے۔

فرض کفایہ کی دو قسمیں ہیں۔ علوم شرعیہ۔ علوم دنیویہ۔

کن علوم کا  
سیکھنا فرض  
کفایہ ہے



علوم شرعیہ میں سے جس قدر فرض کفایہ ہے۔ اُسکی تفصیل ہے۔  
تفسیر میں کوئی تفسیر جسکی ضخامت، قرآن مجید سے دو گنی ہو مثلاً تفسیر وحیز  
یا بہت سے بہت گنی مثلاً تفسیر وسیط۔

حدیث میں صحیحین یا زیادہ شوق ہو تو وہ صحیح حدیثیں جو صحیحین میں نہیں ہیں  
فقہ میں مختصر مزی۔ یا زیادہ سے وسیط کے برابر کوئی کتاب۔

علم کلام میں کوئی مختصر سی کتاب مثلاً قواعد العقائد یا زیادہ سے زیادہ مقصود  
فی الاعتقاد جو تلواریق میں ہے۔  
علوم دنیویہ کے متعلق لکھتے ہیں۔

اما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه  
في قوام امور الدنيا كالطب اذ هو  
ضروري في حاجة بقاء البدان -  
وكالحساب فانه ضروري في المعاملات  
وقسمة الموارث -  
فرض كفاية وہ علم ہے جسکے بغیر دنیاوی ضرورت میں  
انجام نہ پاسکتے ہوں، مثلاً علم طب کیونکہ بقاے  
زندگی کے لیے وہ ضروری چیز ہے یا علم حساب  
کیونکہ معاملات میں، اور تقسیم ترکہ میں اسکی ضرورت  
پڑتی ہے۔

اسکے بعد لکھتے ہیں۔

فلا يتعجب من قولنا ان الطب والحساب  
من فروض الكفايات فان اصول  
الصناعات ايضا من فروض الكفايات  
ہمارے اس قول پر کہ طب و حساب فرض کفایہ میں  
تعجب نہ کرنا چاہیے بلکہ صنعتی علوم بھی مندرج  
کفایہ میں ہیں مثلاً کشتکاری جو لاہر میں

طب اور حساب  
کا سیکھنا  
فرض کفایہ ہے



كالفلاحة والحياكة والسَّيَّابِلِ الحِجَامَةِ النِّحَايَةِ | سَامِيسِي - بَلَكَةُ حَاجَتِ اور درزی گری -

جیسا کہ امام صاحب نے بیان کیا، علوم دینیہ کی طرح، بہت سے دنیوی علوم بھی اگرچہ  
فرض کفایہ تھے لیکن لوگ دنیوی علوم کی طرف مطلق رخ نہیں کرتے تھے۔  
امام صاحب نے اسکی اصلی وجہ ظاہر کی چنانچہ لکھتے ہیں۔

فَكَمِنْ بَلَدَةٍ لَيْسَ فِيهَا طَبِيبٌ إِلَّا مِنْ أَهْلِ  
الذِّمَّةِ وَلَا يَجُوزُ قَبُولُ شَهَادَتِهِمْ فِي مَا يَتَعَلَّقُ  
بِالْأَطْبَاءِ مِنْ أَحْكَامِ الْفَقْهِ ثُمَّ لَا نَرَى أَحَدًا  
يَشْتَغِلُ بِهَا وَيَتَهَاوَنُ عَلَى عِلْمِ الْفَقْهِ

بہت سے ایسے شہر ہیں جہاں صرف یہودی یا عیسائی  
طیب ہیں اور انکی شہادت فقہ کے طبی مسائل  
میں جائز نہیں۔ باوجود اسکے ہم دیکھتے ہیں کہ طب کو کوئی  
نہیں سیکھتا۔ اور فقہ پر گرے پڑتے ہیں۔

پھر اسکی وجہ بتاتے ہیں۔

هَلْ لِهَذَا سَبَبٌ إِلَّا أَنَّ الطَّبَّاءَ لَيْسَ يَتَّبِعُونَ وَصْفَ  
بِهِ إِلَى تَوَلَّى الْأَوْقَافِ وَالْوَصَايَا وَحِيَاةَ مَالِ  
الْإِيْتَامِ وَتَقْلِيدَ الْقَضَاءِ وَالْحُكُومَةِ وَالتَّقَدُّمِ  
بِهِ عَلَى الْأَقْرَانِ وَالتَّسَلُّطِ بِهِ عَلَى الْأَعْدَاءِ

کیا اسکا اور کچھ سبب ہو سکتا ہے بجز اسکے کہ طب کے ذریعے  
سے یہ بات نہیں حاصل ہو سکتی کہ اوقاف پر وصیت پر یتیموں  
کے مال پر قبضہ حاصل ہو، قضا کا عہدہ ملے حکومت ہاتھ آئے  
ہمعصرون پر تفوق حاصل ہو، مخالفین کو زیر کیا جائے۔

علوم عقلیہ میں سے منطق کو علم کلام کا ایک حصہ قرار دیا، اور فلسفہ کی نسبت یہ شرح  
کی کہ آیات کے جو مسائل مذہب کے مخالف ہیں وہ کفر و بدعت ہیں، باقی علم کلام میں  
داخل ہیں، طبیعیات میں بھی جو مسائل مخالف مذہب ہیں وہ باطل ہیں۔ باقی کے سیکھنے کا  
مضائقہ نہیں، گو وہ ضروری بھی نہیں۔



امام صاحب نے فقہ و کلام کی نسبت جو رائے ظاہر کی، وہ دنیا سے اسلام میں بالکل ایک نئی صدا تھی، اور امام صاحب ہی کا حوصلہ تھا کہ وہ اس قسم کی رائے ظاہر کر کے امام صاحب سے بھی اس سے بخیر نہ تھے چنانچہ اپنے اوپر آپ اعتراض کرتے ہیں۔

وعلماء الامة المشهورون بالفضل هم الفقهاء  
والمتمكّمون هم افضل الخلق عند الله تعالى  
فكيف تنزل درجاتهم الى هذه المنزلة  
السافلة بالاضافة الى علم الدارين -  
علمائے امت جنکی فضیلت مشہور ہے وہ فقہاء اور متکلمین  
ہی ہیں، اور یہی لوگ خدا کے نزدیک بہترین خلایق ہیں  
باوجود اسکے تم انکا درجہ دینی حیثیت سے اس قدر گر  
دیتے ہو، یہ کیوں؟ -

پھر نہایت تفصیل سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے، جسکے لیے اصل کتاب کی  
طرف رجوع کرنا چاہیے۔

امام صاحب نے علوم کی جو تقسیم کی، اور ضروری و غیر ضروری ہونے کے لحاظ سے  
انکے جو مراتب قرار دیے، اگرچہ ایسا کرنا تمام دنیا سے لڑائی مول لینی تھی چنانچہ اسی بنا  
پر علما کا ایک حم غفیر اُسکا دشمن ہو گیا، لیکن ایک مجدد کا یہی فرض تھا، کہ تمام قوم کو اس  
عالمگیر غلطی سے بچائے جو ایک مدت سے چلی آتی تھی اور جسے مسلمانوں کی مذہبی علمی  
اور تمدنی حالت کو سخت نقصان پہونچایا تھا۔

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ چار سو برس کی مدت گزرنے پر بھی ایک شخص بھی ایسا پیدا  
نہو جو علوم عقلیہ و نقلیہ، دونوں سے آشنا ہوتا۔

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ سیکڑوں ہزاروں، علما نہایت چھوٹے چھوٹے جزئی مسائل



عقائد میں تمام عمر صرف کر دیتے تھے اور اسکو حمایت دین سمجھتے تھے  
 اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ قدریہ - جبریہ - معتزلہ - کرامیہ وغیرہ کے مقابلے کے لیے  
 دفتر کے دفتر تیار ہو گئے جنکا حاصل صرف چند لفظی بحثیں تھیں۔  
 اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ فقہائے شافعیہ و حنفیہ و حنبلیہ میں برسوں نہایت ناگوار  
 نزاعیں قائم رہیں۔

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ فقہاء مذہبی اقتدار کے بل پر جس شخص کو چاہتے تھے  
 کافر اور واجب القتل بنادیتے تھے اور یہ سلسلہ مدت تک نہ ہو سکا۔ چنانچہ محدث ابن  
 حزم ظاہری، شیخ الاشراق شہاب الدین مقتول منصور طلاج، ابن تیمیہ ابن رشد کا جو  
 انجام ہوا، محتاج اظہار نہیں۔

امام صاحب کی اصلاح کا اثر اگرچہ فوراً ظاہر نہیں ہوا لیکن رفتہ رفتہ اسنے تعلیم  
 کی حالت بالکل بدل دی۔

تعلیم کے نصاب میں فقہ و کلام کے ساتھ منطق اور فلسفہ داخل ہو گیا، دنیوی علوم  
 کے لیے اتنا کافی وقت نکل آیا کہ فقہاء اور محدثین بھی ریاضی دان اور حساب دان ہونے  
 لگے، فقہ میں سے علم الخلافیات کا حصہ بالکل خارج ہو گیا، کلام کے بہت سے غیر ضروری  
 مباحث، چھٹ گئے۔

نصاب تعلیم  
 منطق و فلسفہ  
 داخل ہو گئے

## اخلاق کی اصلاح

اخلاق کے متعلق اگرچہ فلسفہ اخلاق کے عنوان میں ہم مفصل بحث کر چکے ہیں لیکن



یہاں ایک دوسری حیثیت اُس پر بحث کرتے ہیں۔

امام صاحب نے قوم کے اخلاق کی درستی پر توجہ کی تو سب سے مقدم اور قابل غور مسئلہ یہ تھا کہ اُن بد اخلاقیوں کا ذمہ دار کون ہے؟ یا یہ کہ اُن کا اصلی مخرج کیا ہے؟ امام صاحب کو اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے کافی وقت اور سامان مل چکا تھا، قومی مجموعہ کے جو اجزا تھے یعنی سلاطین۔ وزراء۔ امراء۔ علماء و صوفیہ۔ امام صاحب ان سب سے مل چکے تھے اور اس طرح ملے تھے کہ اُن کا کوئی اخلاقی پہلو، اُن کی نظر سے رہ نہیں گیا تھا، اس تحقیق اور تجربہ کے لحاظ سے امام صاحب نے جو فیصلہ کیا اس کو ہم اپنے الفاظ میں ادا نہیں کر سکتے، خود اُن کے الفاظ یہ ہیں۔

ففساد الرعايا يفساد الملوك وفساد	رعایا اس وجہ سے اتر ہو گئی کہ سلاطین کی حالت بگڑ گئی اور
الملوك بفساد العلماء وفساد العلماء	سلاطین کی حالت اس وجہ سے بگڑی کہ علماء کی حالت بگڑ گئی اور
باستيلاء حيت المال والنجاه۔	علماء کی خرابی اس وجہ سے ہے کہ جاہ مال کی محبت نے اُن کے دل کو پھالیا ہے۔

امام صاحب کو اس فیصلے کی جرأت زیادہ تر اس وجہ سے ہوئی کہ اُن پر خود یہ حالات گذر چکے تھے۔

محدث عبد الغافر فارسی نے امام صاحب کے دنوں زمانے دیکھے ہیں، اُن کا بیان ہے کہ ”امام صاحب صوفی ہونے سے پہلے، نہایت مُعجب، جاہ پسند، خود پرست تھے“ اسلام نے حکومت۔ تمدن۔ اخلاق۔ ہر چیز کی اصلی بنیاد، مذہب پر رکھی تھی اس بنا

۱۰ احیاء العلوم باب اول بالمعروف۔ ۱۱ طبقات الشافعیہ للابن بسبکی ذکر امام غزالی و شرح احیاء العلوم جلد اول صفحہ ۸



یہ جو لوگ مذہبی پیشوا تھے، وہ قوم کے ہر طبقہ پر ہر حیثیت سے حکمرانی کر سکتے تھے، قرون اولیٰ میں علمائے دین نے اس قوت سے کام لیا، اور اسکی وجہ سے، قوم کی حالت بہت کچھ اصلاح پاتی رہی، علما کا یہ اقتدار امام صاحب کے زمانے تک بھی قائم تھا یہاں تک کہ جب نظام الملک سلجوقی، نے تمام ملک سے اپنی نیک نامی کا محضر لکھوایا تو علامہ ابواسحاق شیرازی نے محضر پر یہ عبارت لکھ دی کہ "نظام الملک، اور ظالمون سے اچھا" لیکن اکثر علمائے اپنی یہ حالت کر لی تھی کہ وہ اس اقتدار سے کام لینے کے قابل نہیں رہے تھے، انکے اخلاق خود نہایت خراب ہو گئے تھے اور اس وجہ سے دوسروں کے اخلاق کی اصلاح کرنے کی جرأت نہیں کر سکتے تھے۔

علماء کی اصلاح

اس بنا پر امام غزالی کے نزدیک، تمام قوم کی بد اخلاقی کے ذمہ دار علما ہی تھے۔ کوئی شخص اگر امام صاحب کے تمام حالات اور خیالات کو غور کی نگاہ سے دیکھے، تو اسکو صاف نظر آئے گا کہ امام صاحب کو سب سے زیادہ جس چیز کا رونا ہوا وہ علما کی حالت ہی ہے، یہ آگ انکے دلمین اس قدر بھری ہوئی ہے کہ ذرا سی تحریک سے فوراً بھڑک اٹھتی ہے، کسی قسم کا ذکر ہو، کوئی بحث ہو، کوئی تذکرہ ہو، یہ پردہ ترانہ خواہ مخواہ انکی زبان پر آ جاتا ہے اور احیاء العلوم تو سراپا۔ اسی نوحہ سے لبریز ہے۔ غرور، جاہ، ریا وغیرہ عیوب نفسانی پر جو مضامین لکھے ہیں سب میں تصریح کی ہے کہ یہ عیوب سب سے زیادہ علما میں ہیں۔

احیاء العلوم میں ایک خاص باب غرور کے عنوان سے قائم کیا ہے، اور غرور کے معنی وہو کے مین پڑنے کے قرار دیے ہیں، اس باب میں مغرورین کے چار گروہ قرار



دیے ہیں، علماء عباد متصوفہ۔ ائمراء۔ علمائین سے ہر گروہ یہ لفظ متکلمین۔ فقہاء۔ قراء وغیرہ کا الگ الگ عنان قائم کیا ہے اور نہایت تفصیل سے بتایا ہے کہ یہ لوگ کس طرح اپنے افعال اور اعمال کے متعلق دھوکے میں نہ پڑے ہوئے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

”ایک گروہ ہے جو رات دن فتائے کے لکھنے میں مصروف ہے۔ لیکن غرورِ حسد۔ غیبت۔ مال حرام کھانا۔ سلاطین کی خوشامد کرتے رہنا، یہ تمام عیوب سمین پائے جاتے ہیں اور انکی اصلاح کی کچھ فکر نہیں۔“

”ایک گروہ ہے جو شب و روز مسائل اختلافیہ کے متعلق بحث و مناظرہ میں مصروف رہتا ہے۔ شب و روز یہ تلاش رہتی ہے کہ فریق مخالف کو کیونکر ساکت کیا جائے، اسکی غلطیوں پر کس طرح مواخذہ کیا جائے، اس کے اقوال میں کیونکر تناقض ثابت کیا جائے۔“

وَهُؤُلَاءِ هُمْ سِبَاغُ الْإِنْسِ طَبْعُهُمُ الْإِيذَاءُ  
وَهُمُ السَّفَهَاءُ  
یہ لوگ درندے ہیں اور لوگوں کو ستانا اور بیوہ پن کرنا۔  
اسکی فطرت میں داخل ہے۔

”ایک گروہ ہے جو علم کلام میں مصروف ہے، انکا شغل جرح و قبح۔ رد و اعتراض۔ تکتہ چینی۔ مخالف کی غلطیوں کی جستجو۔ حریف کے بند کرنے کے مسائل کی تلاش ہے۔ حالانکہ ان باتوں سے فریق مخالف کا تعصب اور بڑھتا ہے صحابہ قسم کے مناظرات و مجادلات ہمیشہ پرہیز کرتے تھے اور اسکو برا سمجھتے تھے۔“

”ایک گروہ ہے جو وعظ و پند میں مصروف ہے، اور خوف و رجا۔ صبر و شکر۔ توکل۔ زہد۔

لہ احیاء علوم۔



یقین۔ اخلاص۔ صدق مضامین کو نہایت مؤثر طریقے سے ادا کرتا ہے لیکن خود ان باتوں سے بالکل خالی ہے۔

”ایک گروہ ہے جسے وعظمین، عبارت آرائی، رنگینی، اشعار خوانی، قصہ گوئی کا طریقہ اختیار کیا ہے تاکہ مجلس میں خوب ہو حق ہو، اور مجلس کی مجلس میں آجائے۔“

فَهُوَ لَا شَيْطَانِ إِلَّا نَسَ صَلَّوْا وَاصَلُّوْا  
عن سَوَاءِ السَّبِيلِ  
یہ لوگ شیاطین الانس ہیں۔ جو خود گمراہ ہیں اور دوسروں کو گمراہ کرتے ہیں۔

وَهُمْ يُعَاطُّ اَهْلَ الزَّمَانِ كَافَّةً اِلَّا مَنْ عَصَمَهُ  
اللّٰهُ عَلَی النَّدْوِیِّ بِعِضَلِ طَرَفِ الْبِلَادِ  
اِنَّ كَانْ وَلَسْنَا نَعْرِفُہٗ  
آجکل کے زمانے کے تمام داعی ایسے ہی ہیں۔ مگر ان کوئی شخص شاذ و نادر کسی کو نے میں اس کے خلاف ہو تو ہو، اگرچہ ہم کو کوئی ایسا شخص معلوم نہیں۔

امام صاحب نے صرف نکتہ چینی اور عیب گیری پر قناعت نہیں کی، بلکہ نہایت غور اور نکتہ سنجی سے علما کے اخلاق کی خرابی کے اسباب دریافت کیے۔

تمام خرابیوں کا بڑا سبب یہ تھا کہ علما کو اپنے تمام افعال اور اعمال کی نسبت ہمیشہ حیثیت کا دھوکا تھا اور ایسے انکو اپنی ہر برائی۔ بھلائی کی صورت میں نظر آتی تھی۔ مثلاً انکو مخالف پر غصہ آتا تھا اور اسکو برا بھلا کہتے تھے تو سمجھتے تھے کہ اعدائے دین کو خوار اور ذلیل کرنا عین حمیت اسلام ہے، یا مثلاً طبیعت میں جاہ پرستی ہوتی تھی تو سمجھتے تھے کہ شان و شوکت سے رہنا مذہب کے اعزاز کے لیے ضروری ہے، یا مثلاً مباحثہ و مناظرہ کے ذریعے سے

علما کے اخلاق کی خرابی کے اسباب



مقتدے عام بننا چاہتے تھے تو انکا نفس اُنکی تائید کرتا تھا کہ اہل بدعت کے مقابلہ کرنے سے  
بڑھکر اسلام کی کیا خدمت ہو سکتی ہے؟ اسی طرح تمام نئے جذبات اُنکو عمدہ پیرائے  
میں نظر آتے تھے

مناظرہ  
مجادل

اخلاق کی خرابی کا ایک سبب مناظرہ اور مجادلہ کا رواج تھا۔ دوسری صدی میں  
یہ طریقہ پیدا ہوا کہ سلاطین اور اُمراء اپنے دربار و زمین مجالس مناظرہ منعقد کرتے تھے، اور  
علمائے انہیں شریک ہو کر آپس میں علمی مباحثے کرتے تھے۔ رفتہ رفتہ اسکا عام رواج ہو گیا،  
یہاں تک کہ کسی کے ہاں ماتم پرسی میں بھی علما جمع ہو جاتے تھے تو مناظرہ شروع  
ہو جاتا تھا چنانچہ ابن السکلی نے طبقات الشافعیہ میں تبصریح اس رواج کا ذکر کیا ہے۔ طریقہ  
اس وقت در لازمی ہو گیا تھا کہ جب امام غزالی دوبارہ بغداد میں طلب کیے گئے تو اسی  
بنا پر انھوں نے انکار کیا کہ ”وہاں مناظرے کے بغیر چارہ نہیں اور میں اب مناظرے  
سے توبہ کر چکا ہوں۔“

یہ طریقہ اگرچہ علم و فن کی وسعت اور ترقی کے لیے مفید تھا، لیکن رفتہ رفتہ اسنے  
بہت سی اخلاقی برائیاں پیدا کر دی تھیں۔

امام صاحب نے خاص اس مسئلے پر احیاء العلوم میں ایک جداگانہ عنوان قائم  
کیا جسکے الفاظ یہ ہیں۔

الباب الرابع فی سبب قبال الخلق علی | چوتھا باب اس بیان میں کہ لوگ علم خلاف پر کیوں زیادہ  
علم الخلاف و تفصیل فی فات المناظرۃ | گرے پڑتے ہیں، اور یہ کہ مناظرہ و جدل میں کیا آفتیں







اسکے بعد امام صاحب نے نہایت تفصیل سے یہ ثابت کیا ہے کہ مناظرے سے  
تفاخر حسد رشک ضد جاہ پرستی حب مال فضول گوئی قساست  
قلب پیدا ہوتی ہے اخیر میں لکھتے ہیں۔

وَلَا يَنْفَكُ أَعْظَمُهُمْ دِينًا وَكَثَرَهُمْ عَقْلًا  
بڑے سے بڑے دیندار اور بڑے بڑے عقلمند بھی جو مناظرے  
کے شغل میں رہتے ہیں ان اوصاف کا کچھ نہ کچھ مادہ ضرور پایا جاتا ہے

یہ عیوب تو وہ تھے جو خود علما میں پائے جاتے تھے، عام طور پر ملک اور قوم کی حالت  
اسوجہ سے خراب تھی کہ علما آزادی اور دلیری کے ساتھ قوم کی بد اخلاقیوں کو خطا نہیں  
کر سکتے تھے، اسکی بڑی وجہ یہ تھی کہ علما ہر قسم کے ذرائع معاش کو چھوڑ کر سلاطین اور امرا  
کے وظیفہ خوار بن گئے تھے اس وظیفہ خواری نے انکی زبانیں بند کر دی تھیں، وہ ہر قسم  
کے ظلم جور تعدی کو جو رعایا پر ہوتی تھیں اپنی آنکھوں سے دیکھتے تھے اور زبان تک  
نہیں بلا سکتے تھے، سلاطین اور امرا حد سے زیادہ عیاش اور شہوت پرست ہوتے جاتے  
تھے، اور انکی دیکھا دیکھی عوام میں یہ اثر پھیلتا جاتا تھا۔ لیکن علما مطلق روک ٹوک  
نہیں کر سکتے تھے اور کیونکر کرتے۔ ع

استین شکر الودگس ان نشو

اس بنا پر امام صاحب نے خاص اس بحث پر کہ سلاطین کی وظیفہ خواری جائز ہے  
یا نہیں، ایک نہایت مفصل اور مدلل مضمون لکھا۔ اور یہ فیصلہ کیا کہ وظیفہ خواری (دلیحاظ  
اغلب) حرام مطلق ہے چنانچہ لکھتے ہیں۔



اِنَّ اَمْوَالَ السَّلَاطِيْنَ فِي عَصْرِنا حَرَامٌ  
كُلُّهَا وَاَكْثَرُهَا فَكِيْفًا وَاَلْحَالُ هُوَ الصَّدَقَاتُ  
وَالْفَعْيُ وَالْغَنِيْمَةُ وَلَا وُجُوْدَهَا وَاَلَمْ يَكُنْ  
اِلَّا الْجَزِيَّةُ وَاِنَّهَا تُوْخَذُ بِاَنْوَاعٍ مِنْ  
الظُّلْمِ لَا يَحِلُّ اخْذُهَا بِهِ -

سلاطین کی تمام آمدنیان ہمارے زمانے میں کل قریب کل  
محض حرام ہیں، اور کیوں حرام نہوں۔ حلال آمدنی صرف  
زکوٰۃ۔ فی اور غنیمت ہی، سوائے اس کے کہ وہ دھوکہ دہی نہ ہو  
جزیہ وہ ایسے ناجائز ظالمانہ طریقے سے وصول کیا جاتا ہے  
کہ حلال نہیں رہتا۔

علماء و طائف کو اس بنا پر جائز سمجھتے تھے کہ قرونِ اولیٰ میں صحابہ و تابعین کو سلطنت  
کی طرف سے و طائف ملتے تھے اور وہ لوگ قبول کرتے تھے، امام صاحب اس استدلال کو  
نقل کر کے لکھتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، اولاً تو اُس زمانے میں محاصل سلطنت  
ایسے مشتبہ تھے دوسرے بڑا فرق یہ ہے کہ اُس زمانے میں امرا اور حکام۔ علما کی استمالت اور  
رضاخوانی کے حاجتمند تھے، خود انکی طرف سے درخواست اور آرزو ہوتی تھی اور علماء  
میں سے کوئی شخص وظیفہ قبول کر لیتا تھا تو وہ آپ ممنون ہوتے تھے۔ اس وجہ سے  
صحابہ و تابعین کو باوجود وظیفہ خواری کے امر حق کے اظہار میں کبھی باک نہیں ہوتا تھا، وہ بھر  
درباروں میں خلفائے بنو امیہ کو زجر و توبیخ کرتے تھے اور خلفائے انکے سامنے سر تسلیم خم  
کر دیتے تھے۔ بخلاف اسکے آج کل و طائف کے حاصل کرنے کے لیے یہ امور اختیار کرنے  
پڑتے ہیں۔ سوال۔ دربار کی آمد و رفت۔ دعاؤں و ثنا۔ بادشاہوں کے اغراض و مطالب  
میں اعانت۔ جلوس وغیرہ میں شرکت۔ جان نشاری کا اظہار۔ سلاطین کے عیوب کی  
پردہ پوشی۔ یہ شرائط گناہِ کبیرا امام صاحب لکھتے ہیں۔



لَوْ يَنْعَمُ عَلَيْكُمْ بِدَرْهَمٍ وَاحِدٍ وَلَوْ كَانَ  
 فِي فَضْلِ الشَّافِعِيِّ -  
 کہ اگر انہیں سے ایک شرط کی بھی تعمیل ہجائے تو سلاطین ایک  
 درہم بھی نہیں گے گو مولوی صاحب کا رتبہ امام شافعی کے برابر ہو۔

## صلاحِ ملکی

اسلام اگرچہ حکومت اور سلطنت قائم کرنے کے لیے نہیں آیا تھا لیکن کچھ تو حالات  
 موجودہ کے اقتضا سے، اور کچھ اس وجہ سے کہ اسلام کا نظام ایسا واقع ہوا تھا کہ خواہ مخواہ  
 خلافت و سلطنت کا قالب اختیار کر لیتا، ابتدا ہی سے حکومت کی بنیاد پر گئی تھی، لیکن حکومت  
 بالکل جمہوری تھی، اور جمہوریت ہی اسلام کا اقتضا بھی تھا۔

امیر معاویہ نے جمہوریت کے بجائے شخصی سلطنت قائم کر کے اپنے بیٹے یزید کو اپنا جانشین  
 کیا، اور پھر شخصی سلطنت کا وہ دیر پا سلسلہ قائم ہو گیا جو آج تک قائم ہے شخصی حکومت کی جو خصوصیتیں  
 ہیں، اگرچہ روزِ اول ہی سے پیدا ہونی شروع ہو گئی تھیں، لیکن چونکہ حکومت کے ارکان عرب تھے،  
 اور صحابہ کا وجود باقی تھا شخصیت میں بھی جمہوریت کا انداز پایا جاتا تھا، ایک معمولی  
 آدمی، سرِ بارِ خلفائے بنو امیہ کو ٹوک دیتا تھا، اور وہ باوجود سطوتِ جباری کے  
 گردن جھکا دیتے تھے۔

بنو امیہ کے بعد عباسیہ کا دور ہوا، یہ خاندان علمی فتوحات میں نہایت نامور ہوا  
 چنانچہ یورپ اور ایشیا میں آج بھی انکی علمی یادگارین باقی ہیں، لیکن قلم کے ساتھ تلوار  
 نہ سنبھل سکی، نتیجہ یہ ہوا کہ تنویرِ سر کے اندر اندر، دربارِ پر ترک، اور ایرانی، چھلکے بلکہ



سچ یہ ہے کہ حکومت کا تاج اُنکے ہاتھ میں آگیا وہ جسکے سر پر چاہتے تھے رکھ دیتے تھے اور جسکے سر سے چاہتے تھے اُتار لیتے تھے۔ رفتہ رفتہ، عرب کی تمام خصوصیات مٹ گئیں اور اس قسم کی خود مختارانہ سلطنت قائم ہو گئی جس پر گمان ہوتا تھا کہ یقیناً دیکھیں گے نطفہ نسل و سنجہ کا قالب بدل لیا ہے، سلاطین کی خود مختاری کی روک ٹوک کا ایک ذریعہ صرف مذہب باقی رہ گیا تھا، اُسکی یہ کیفیت ہوئی کہ علما جو مذہبی اقتدار رکھتے تھے، سلاطین کی بخشش و انعام نے اُنکی زبانیں بند کر دی تھیں۔

امام غزالی نے جس زمانے میں نشو و نما پائی، ملک شاہ سلجوقی کا زمانہ تھا، جو نہایت عادل اور نرم گستر بادشاہ تھا اور اُسکی حکومت اس حد تک عمدہ تھی جس حد تک ایک شخصی حکومت ہو سکتی ہے، ملک شاہ نے ۴۸۵ھ میں انتقال کیا، اُسکے تینوں بیٹے برکیارق محمد سنجہ حکومت کے دعویدار ہوئے اور جب کو جہان تک قوت و اقتدار تھا خاص خاص حصہ ملک کا قبض ہو گیا، محمد اور برکیارق میں ایک مدت تک نہایت خونریز لڑائی ہوئی قائم رہیں، جب کا یہ نتیجہ ہوا کہ شہر کے شہر تباہ ہو گئے، دیہات اور قصبات میں خاک اُڑنے لگی ہزاروں جانیں ضائع ہو گئیں، امن و امان جاٹا رہا۔ یہ سب ہو گیا، لیکن علمائے دین اس خیال سے چُپ بیٹھے دیکھا کیے کہ اُنکا کام، جنائے کی نماز پڑھانا اور وضو و طہارت کے مسائل کا بتا دینا ہے۔ باقی۔ ع

رموزِ مملکت خورشید خسروان دانند

۱۵ ابن الاثیر واقعات ۹۷۷ھ ہجری۔



لیکن امام غزالی کی حالت، عام علما سے الگ تھی، ایک طرف تو انکا خیال تھا کہ سلاطین کو جو رول تعدی سے روکنا علما کا خاص فرض ہے، اور ایسا فرض ہے جو امر معروف کی حیثیت سے خود قرآن مجید میں منصوص ہے، دوسری طرف سلطنت کے مفاسد کا تجربہ جس قدر انکو ہوا تھا، دوسروں کو نہیں ہو سکتا تھا، بغداد میں وہ دربار خلافت میں باریاب تھے اور ملکی معاملات میں اکثر ان سے مشورہ کیا جاتا تھا۔ سلاجقہ کے دربار میں بھی انکی آمدورفت تھی، اور وزیر اے سلجوقیہ کے سب انکے ارادتمند اور حلقہ بگوش تھے۔ دس بارہ برس کے متواتر سفر نے جسکی مسافت خراسان سے بیت المقدس تک تھی، انکو تمام ممالک اسلامیہ کی ایک ایک جمہوری حالت سے واقف کر دیا تھا، ان تجربوں میں انکو صاف نظر آیا کہ سلطنت کے نظم و نسق میں جمہوریت کا کسی قسم کا اثر نہیں رہا۔ بیت المال کی بات وہ حالت تھی کہ حضرت ابوبکر کو چاس روپیہ ہوا اسے کبھی زیادہ نہ مل سکے، یا یہ نوبت ہو چکی کہ سلطان سنجر نے ایک دفعہ اپنے معشوق سنقر کو جو ایک ترک کی غلام تھا، لاکھوں روپیہ کی جاگیر ت، اسباب مال و متاع کے علاوہ سات لاکھ اشرفیان نقد دے دیں۔

ان تمام خرابیوں کی بنیاد یہ تھی کہ حکومت و سلطنت کے متعلق رعایا اور عوام کو کسی قسم کے اظہار رائے کی آزادی حاصل نہ تھی، پادشاہ وقت اگر ملک کا ملک کسی سخرے یا بھانڈے کو بخش دیتا تو کسی شخص کو زبان کھولنے کی جرأت نہیں ہو سکتی تھی۔ ایک ملک کے اس طرز عمل نے بادشاہ کو خدا کی طرح حاکم علی الاطلاق بنا دیا تھا جسکے احکام میں کسی کو چون چر کی مجال



نہیں ہو سکتی تھی۔ اس وقت ملک کی اصلاح کا سب سے بڑا کام یہ تھا کہ نہایت آزادی و  
ولیری سے سلاطین کو ان کے عیوب و مظالم سے مطلع کیا جائے، اور عام لوگوں کو بتایا جائے  
کہ انہیں ہر شخص کو یہی حق حاصل ہے۔

امام صاحب نے ان دنوں فرضوں کو نہایت خوبی سے ادا کیا۔ سلاطین کے  
مقابلے میں جو چیز لوگوں کو آزادی سے روکتی تھی وہ یہ تھی کہ اہل قلم و علم، دونوں جماعتوں  
کے وظیفہ خوار تھے اور ان کے دربار میں آمد و رفت رکھتے تھے۔ اسلئے سب سے پہلے امام صاحب نے  
اس کا قلع تمع کیا۔ اور ان دنوں باتوں کو ناجائز اور حرام قرار دیا۔

احیاء العلوم۔ باب خامس۔ ذکر ادارات السلاطین میں لکھتے ہیں۔

ان اموال السلاطین فی عصرنا حرام کلھا | بہت سے زمانے میں سلاطین کی جس قدر آمدنی ہر گز قریب  
او اکثرھا فکیف لا والحلال هو الصدقات | کل حرام ہے۔ اور کیون حرام نہ ہو۔ حلال آمدنی۔ زکوٰۃ۔ خمس۔  
والفئ والغنیمۃ ولا وجودھا ولم یبق | فی۔ مال غنیمت ہے، سوان چیزوں کا اس نے مانے میں جو وہی  
الا الجزیۃ وانھا تؤخذ بانواع الظلم | نہیں، صرف جزیرہ لگیا، وہ ایسے ظالمانہ طریقوں سے وصول  
لا یحل اخذھا یہ۔ | کیا جاتا ہے کہ جائز اور حلال نہیں رہتا۔

اسی باب میں ایک اور موقع پر لکھتے ہیں۔

وجمیع ما فی ائد یھم حرام | جو کچھ ان سلاطین کے ہات میں ہے سب حرام ہے۔

سلاطین کے ہاں آمد و رفت رکھنے کے متعلق احیاء العلوم میں لکھتے ہیں۔

الحالۃ الثانیۃ ان یعتزل عنہم فلا یراہم | دوسری حالت یہ ہے کہ انسان، ان سلاطین سے اس طرح الگ تھلگ



ولا یرونه وهو الواجب لا سلامۃ الا فیہ  
 فعلیہ ان یعتقد بغضہم علی ظلمہم ولا یحب  
 بقاءہم ولا یثنی علیہم ولا یتخبر  
 عن احوالہم ولا یتقرب الی المتصلین بہم

رہے کہ کبھی انکا سامنا نہونے پائے اور یہی واجب العمل ہے کیونکہ  
 اسی میں عافیت ہے، انسان پر یہ عقائد رکھنا فرض ہے کہ انکا ظلم بغض  
 رکھنے کے قابل ہے، انسان کو چاہیے کہ نہ انکے بقا کا خواہشمند ہو، نہ انکی  
 تعریف کرے، نہ انکے حالات کا پرساں ہو، نہ انکے مقربوں میں جا کر

احیاء العلوم میں جہاں اس مضمون پر بحث کی ہے کہ دسلاطین کے دربار میں  
 جانا ناجائز ہے، ناجوازی کی دلیل میں لکھتے ہیں، ”الانسان، کو سلاطین کے دربار میں  
 ہر قدم پر گناہ کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے۔ پہلا مرحلہ یہ ہے کہ شاہی مکانات بالکل مغصوب  
 ہوتے ہیں، اور زمین مغصوبہ میں قدم رکھنا گناہ ہے۔ دربار میں پہنچ کر سر جھکانا اور ہات  
 کو بوسہ دینا ہوتا ہے، اور ظالم کی تعظیم کرنا گناہ ہے۔ دربار میں ہر طرف جو چیزیں نظر آتی ہیں  
 یعنی پردہ ہائے زرنگار البسۃ رشیمین، ظروف زرین، یہ سب حرام ہیں، اور انکو دیکھ کر  
 چپ رہنا داخل معصیت ہے۔ اخیر میں بادشاہ کی جان و مال کی سلامتی کی دعا  
 مانگنی پڑتی ہے اور یہ گناہ ہے،“

چونکہ اکثر لوگ، دربار داری کے جواز کی یہ دلیل پیش کرتے تھے کہ بزرگان سلف  
 سلاطین کے ہاں آمد و رفت رکھتے تھے، اسلئے امام صاحب اس استدلال کے  
 جواب میں لکھتے ہیں کہ

”ہاں! بزرگان سلف، سلاطین کے ہاں آمد و رفت رکھتے تھے لیکن کیونکر؟  
 ”ہشام بن عبد الملک حج کرنے گیا تو طاؤس یامانی کو طلب کیا۔ انھوں نے دربار



میں پہونچ کر فرش کے کنارے جوتیان اُتارین۔ پھر السلام علیک لکھراؤ کے برابر بیٹھ گئے اور کہا کہ کیون ہشام! تیرا مزاج کیسا ہی ہشام کو سخت غصہ آیا اور کہا کہ یہ کیا گستاخانہ حرکتیں ہیں!! نہ مجھ کو امیر المومنین لکھ کر خطاب کیا نہ کنیت کے ساتھ نام لیا۔ نہ میرے ہات چومے، طاؤس نے کہا ہات تو میں نے ایسے نہیں چومے کہ میں نے حضرت علیؑ سے سنا ہے کہ صرف دو شخصوں کا ہات چومنا جائز ہے، بیوی کا یا بچہ کا۔ امیر المومنین کا لفظ ایسے استعمال نہیں کیا کہ تمام مسلمان تجھ کو امیر المومنین نہیں سمجھتے، ایسے میں اگر یہ لقب استعمال کرتا تو جھوٹا ہوتا۔ کنیت کی یہ کیفیت ہے کہ قرآن مجید میں خدائے انبیا اور اولیاء کے نام بغیر کنیت کے لیے ہیں مثلاً داؤد سلیمان عیسیٰ۔ موسیٰ۔ اور کافرون کو کنیت کے ساتھ خطاب کیا ہے مثلاً ابولہب، ہشام متاثر ہوا اور کہا کہ مجھ کو نصیحت کرو۔ طاؤس نے کہا کہ میں نے حضرت علیؑ سے سنا ہے کہ دوزخ میں بڑے بڑے سانپ اور بچھو ہونگے جو ان سلاطین کو کاٹیں گے اور ٹنک ماریں گے جو رعایا پر ظلم کرتے ہیں۔ یہ لکھ کر اٹھے اور چلے گئے،

خلیفہ منصور جب مقام منیٰ میں پہونچا تو سفیان ثوری کو بلا بھیجا۔ اور کہا کہ مجھ سے کچھ درخواست کیجئے، سفیان نے کہا ”خدا سے ڈر! دنیا تیرے جوہر اور ظلم سے لبریز ہو گئی ہے، منصوبے دوبارہ کہا کہ ”مجھ سے کچھ مانگیئے“ سفیان نے کہا ”ہا جبرین اور انصار کی تلوار کی بدولت تو آج اس تہ کو پہونچا ہے، اور انھی کی اولاد بھوک سے مر رہی ہے“ منصوبے نے پھر وہی درخواست کی، سفیان نے کہا ”حضرت عمرؓ نے حج کیا تھا تو دن دہم



سے کچھ زیادہ خرچ ہوئے تھے۔ تو اس قدر روپیہ ساتھ لیے پھرتا ہے کہ بار برداریاں بھی اسکی متحمل نہیں ہو سکتیں۔

سلیمان بن عبد الملک مدینہ گیا تو ابو حازم کو بلا بھیجا اور کہا کہ کیوں ابو حازم! ہم لوگ موت سے ڈرتے کیوں ہیں؟ ابو حازم نے کہا، چونکہ تمھاری دنیا آباد۔ اور آخرت برباد ہے، اسلئے تمکو آبادی سے دیر لانے میں جاتے ڈر لگتا ہے۔

امام صاحب اس قسم کی اور چند مثالیں لکھ کر لکھتے ہیں کہ علماء سلف کا یہ طریقہ تھا۔ لیکن آج کل کے علماء صرف اسلئے سلاطین سے ملتے ہیں کہ انکے اغراض و مقاصد کے لیے شرعی حیلے ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالیں۔ اور اگر کبھی علماء سلف کی طرح آزادانہ وعظ و پند کرتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ سلاطین کے دل پر اپنی حق گوئی اور بے غرضی کا سک بٹھائیں۔

امام صاحب نے یہ تمام خیالات، احیاء العلوم میں ظاہر کیے، جو امام صاحب کے زمانے ہی میں گھر گھر پھیل گئی تھی، لیکن اسی پر قناعت نہیں کی، بلکہ خاص طور پر سلاطین کو اس قسم کی تحریریں بھیجیں۔ محمد بن ملک شاہ کو جو سنجر کا بڑا بھائی اور اپنے زمانے کا سب سے بڑا بادشاہ تھا ایک ایسے نامہ لکھ کر بھیجا جو ایک مختصر سی کتاب کی شکل میں ہے اور جسکا نام نصیحتہ الملوک ہے۔ چونکہ محمد شاہ کی زبان مادری فارسی تھی، کتاب بھی فارسی ہی زبان میں لکھی۔

اس کتاب میں پہلے اسلام کے عقائد لکھے ہیں اور انکو اصول ایمان قرار دیا ہے، پھر



ایمان کے فروع لکھے ہیں، اور لکھا ہے کہ یہ شاخیں اگر ضعیف ہونگی تو ثابت ہوگا کہ خود جڑ میں بھی ضعف ہے، ان فروع کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ حق اللہ مثلاً نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ۔ حق العباد یعنی عدل و انصاف، پھر لکھا ہے کہ حق اللہ آسانی سے معاف ہو سکتا ہے کیونکہ خدا غفور الرحیم ہے، لیکن حق العباد کے معاف ہونے کی کوئی تدبیر نہیں۔  
پھر لکھتے ہیں کہ

(۱) سب سے پہلے تج کو جاننا چاہیے کہ حکومت۔ کتنا بڑا عظیم الشان اور خطرناک ہے۔ آنحضرتؐ فرمایا ہے کہ قیامت میں سب سے زیادہ جس کو عذاب دیا جائیگا وہ ظالم بادشاہ ہونگے۔ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ "اگر ایک خاشتی مکاری کی خبر گیری مجھ سے رہی تو قیامت میں مجھ سے مواخذہ ہوگا۔" اے بادشاہ! دیکھ حضرت عمرؓ کو باوجود اپنے کمال۔ احتیاط۔ عدل و انصاف کے قیامت کے مواخذے کا کس قدر ڈر رہتا تھا، اور تیرا یہ حال ہے کہ تج کو اپنی رعایا کی کچھ پروا نہیں، اور کچھ نہیں جانتا کہ تیرے ملک و لوں کا کیا حال ہے۔

(۲) تج کو صرف اس پر قناعت نہیں کرنی چاہیے کہ تو خود ظلم کا ارتکاب نہیں کرتا بلکہ تو اس بات کا بھی ذمہ دار ہے کہ تیرے، غلام۔ خدم و حشم۔ عہدہ دار۔ عامل کس قدر ظلم نہ کرنے پائیں۔

ایہا السلطان! اگر تو دنیا کے حظوظ کی غرض سے لوگوں پر ظلم کرتا ہے تو غور سے دیکھ! دنیاوی حظوظ کیا ہیں، اگر تو کھانے کا زیادہ حریص ہے تو جانور ہے، اگر حریر و دیبا کے استعمال کا دلدادہ ہے تو مردِ ناعورت ہے، اگر اپنے غیظ و غضب کے قابو میں ہے تو آدمی کی



صورت کا زندہ ہے۔

(۳) ہر معاملے میں تجکو یہ فرض کرنا چاہیے کہ تو ایک عام آدمی ہے اور فرمانروا کوئی اور شخص ہے۔ اس صورت میں اس بات کا اندازہ کر لے کہ جو معاملہ تو اور ون کے ساتھ کرنا چاہتا ہے، اگر تیرے ساتھ کیا جاتا تو تو پسند کرتا یا نہیں۔ اگر تو اپنے حق میں اسکو جائز نہ رکھتا، اور یہی معاملہ اپنے زیر دستوں کے ساتھ جائز رکھنا چاہتا ہے تو۔ تو غالباً زاور خائن ہے۔

(۴) تجکو یہ کوشش کرنی چاہیے کہ تمام رعایا تجھ سے شریعت کے اصول کے موافق رضی اور خوشنود ہے۔

اس قسم کی بہت سی ہستین، امام صاحب نے لکھیں اور ہر ایک ایت کی ذیل میں خلفائے راشدین اور سلاطین عادل کی نہایت موثر حکایتیں نقل کیں،

۹۹ کہ ہجری میں جب امام صاحب کو ناگزیر اسباب کی وجہ سے جسکا ذکر کتاب کے پہلے حصے میں گزر چکا ہے محمد شاہ کے دربار میں جانا پڑا تو درود و جو گفتگو اس سے کی اس کے چند فقرے یہ تھے۔

”سلطان ملک شاہ۔ والپ ارسلان۔ و طغرل بیگ از زیر خان بنان جال مگویند و مناوی میکنند کہ یا ملک! یا قرۃ العین! یا فرزند عزیز ازینہارا اگر بدانی کہ ما برچہ کار دیم چہ کار ہا باہول دیم ہرگز یک شب سیر نخوری“

آدمی بعض کردن حاجت کہ دوست یکے عام و یکے خاص۔ اما عام آنست کہ مرمان طعوس ہوش باختہ و پرگندہ بودند در ظلم و ہرجہ بود از سر ماوی بی آبی تباہ شد۔ بدیشان رحمتی کن تا خدا تعالیٰ



بر تو رحمت کند۔ گردنِ مومنان از بلا و محنت گریزگی شکست۔ چه باشد اگر گردنِ ستوران تو  
از ساخت زرفرو نشکند۔

امام صاحب  
کی کوششوں  
کے نتائج

اس بات کا پتہ لگانا مشکل ہے کہ امام صاحب کی ان کوششوں کا کیا نتیجہ ہوا۔  
ہمارے مؤرخین، واقعات کو اس قدر سادہ اور پراگندہ لکھتے ہیں کہ واقعہ کے اسباب  
یا تو بالکل نہیں لکھتے، یا لکھتے ہیں تو واقعہ سے جدا لکھتے ہیں۔ تاریخوں میں بعض واقعات  
ایسے موجود ہیں جن سے قیاس ہو سکتا ہے کہ امام صاحب کی کوشش بالکل رائیگاں  
نہیں گئی۔ لیکن افسوس ہے کہ کسی مؤرخ نے یہ تصریح نہیں کی کہ ان واقعات کا ظہور میں  
آنا، امام صاحب کے اثر سے تھا،

بہر حال وہ واقعات یہ ہیں۔

ملک کی تباہی اور جوہر و ظلم کے رواج کا بڑا سبب، محمد شاہ و برکیارق کی خلیج گیلان  
تھیں ۹۷۰ھ سیکرہ جری میں، دونوں میں صلح ہوئی، اور امن و امان قائم ہو گیا۔  
۱۰۰۰ھ سیکرہ جری میں محمد شاہ نے ہر قسم کے ٹکس، محصول، بیگار، پروانہ راباری وغیرہ  
معاف کر دیے، اور حکم تختیوں پر لکھ کر بازاروں میں آویزاں کیا گیا۔

علامہ ابن اثیر نے محمد شاہ کے حالات میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ کسی تاجر نے قاضی  
کے ہاں نالش پیش کی کہ ظان عامل کو بادشاہ نے حکم دیا تھا کہ میرے مال کی قیمت  
دلاؤ۔ لیکن وہ مال مٹول کرتا ہے۔ قاضی نے اپنے غلام ساتھ کر دیے، اتفاق سے خود  
محمد شاہ کسی طرف سے آنکلا، اور حقیقت حال دریافت کی، غلاموں نے کہا مدعا علیہ کو



عدالت میں لانے کے لیے جاتے ہیں، بادشاہ نے مدعا علیہ کا نام پوچھا غلاموں نے  
 کہا محمد شاہ۔ بادشاہ کو نہایت رنج ہوا اور اسی وقت عامل کو طلب کیا، اور سخت تنبیہ  
 کی، اس واقعہ کے بعد ہمیشہ اس بات پر افسوس کرتا رہا کہ میں عدالت میں مدعا علیہ  
 کی حیثیت سے کیوں حاضر نہ ہوا، تاکہ آئندہ کسی کو حق کی تسلیم سے عار نہ ہوتا۔  
 علامہ موصوف نے محمد شاہ کے حال میں یہ بھی لکھا ہے۔

وَعَلَمُوا أَنَّ مَرَأَةَ سَيِّدَتِهِ فَلَمْ يَقْدُمِ أَحَدٌ    اِمرا کو جب محمد شاہ کا مزاج اور طریقہ معلوم ہوا تو پھر کسی نے  
 مِنْهُمْ عَلَى الظَّالِمِ وَكَفَّوْا عَنْهُ۔    ظلم کی جرأت نہ کی اور سب نے ظلم سے ہاتھ کھینچ لیے۔

یہ وہی چیز تھی جس کے لیے امام صاحب نے ساری محنت اٹھائی تھی۔

دولت سلجوقیہ میں چونکہ سلطنت کا تمام نظم و نسق، اصل میں وزراء کے ہاتھ میں چلتا تھا  
 سلاطین صرف کشور کشائی میں مصروف رہتے تھے، اس لیے امام صاحب نے اُن تمام وزراء کو  
 جو وقتاً فوقتاً، وزارت کے رتبے پر پہنچنے نہایت آزادی اور دیر سے، خطوط اور ہدایت نامے لکھے  
 نظام الملک کے، انتقال کے جن لوگوں نے وزارت کا رتبہ حاصل کیا، ان کے

نام حسب ذیل ہیں۔

فخر الملک

نظام الملک کا سب سے بڑا بیٹا تھا جس کا بھائی منبر کیا رقی کا وزیر ہوا  
 پھر منبر کا بھائی منبر نے وزیر مقرر کیا، دن بریں تک وزارت کی ذمہ داری  
 میں ایک باطنی دشمن کے ہاتھ سے مارا گیا۔

صدر الدین محمد    فخر الملک کا بیٹا تھا، باپ کے مرنے کے بعد وزیر مقرر ہوا، اس کے بھائی



مین قتل ہوا۔

احمد بن نظام الملک  
صدرالوزرا  
۵۷۰ ہجری مین سلطان محمد شاہ بن ملک شاہ نے اسکو وزیر مقرر کیا  
اور قوام الدین نظام الملک صدرالاسلام کا خطاب دیا۔ ۵۷۰ ہجری  
مین وزارت سے معزول ہوا۔

عمید الملک  
مجیر الدین شہید  
شہاب الاسلام

امام صاحب، ان سب وزرا کو وقتاً فوقتاً خطوط کے ذریعے سے عدل و انصاف  
کی پابندی کی تاکید کرتے تھے، ایک خط جو فخر الملک کے نام ہے اسکی ابتدا اس طرح کی ہے۔  
”امیر حسام۔ نظام۔ اور اور اس قسم کے جتنے الفاظ ہیں۔ سب تکلف اور بناوٹ  
کے الفاظ ہیں، اور آنحضرت نے فرمایا ہے کہ ”مین اور میری امت کے پرہیزگار لوگ تکلف سے بری ہیں۔“  
خاتمے مین لکھتے ہیں،

”صحبت کسے اختیار کن کہ مے از دست شیطان سستہ باشد تا ترانیز برہاند“

ایک دوسرے خط مین جو فخر الملک کے نام ہے۔ لکھتے ہیں۔

”بدانکہ این شہراز قحط و ظلم و یران بود و تا خبر تو از اسفراہین و وامغان بود ہمہ می سید۔“

و دہقانان از بیم غلہ می فروختند و ظالمان از مظلومان جزرمی خواستند۔ اکنون کہ اینجاریسی

ہمہ ہر اس خوف برخاست، و دہقانان و خبازان بند برغلہ دوکان نہادند، و ظالمان



دلیر گشتند۔ اگر کسی کا راین شہر بخلاف این، حکایت می کند دشمن دین تست۔ بدانکہ دعائے مردمان طوس بنیکی و بدی مجرب است، و عمید را این نصیحت بسیار کردم پذیرفت تا حال و عبرت ہمہ گشت۔ بشنوائین سخنهای تلخ با منفعت، از کسیکہ او طمع گاہ خویش را ہمہ سلاطین، و دواع کرده است تا این سخن می بتواند گفت، و قدر این بشناس کہ نہ ہمانا از کسی دیگر شنوی۔ بدانکہ ہر کس کہ جز این می گوید، باتو طمع وے حجاب میان او و کلمتہ الحق۔

میرالدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”اما فریاد رسیدن خلق بر عموم واجب است کہ کار ظلم از حد درگذشتہ، و بعد از ان کہ من مشاہد این حال می بودم قریب یک سال است کہ از طوس ہجرت کردہ ام، تا باشد کہ از مشاہدہ ظالمان بے رحمت و بے حرمت خلاص یابم۔ چون حکم ضروری معاودت افتاد ظلم ہمچنان متواتر است۔“

ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں کہ حق کی تلخی کی برداشت کرنا نہایت مشکل کلام ہے، تلج الملک، اس سعادت سے محروم رہا، اور اپنے کردار کی سزا پائی، اسکی حالت کو دیکھ کر میرالدین کو عبرت پکڑنی چاہیے تھی لیکن اسنے بھی کچھ خیال نہ کیا، او آخر تباہ ہوا۔ پھر مؤید الملک کی باری آئی، وہ بھی غفلت سے نہ چوٹکا اور اسکا نتیجہ اٹھایا۔ اب تیری باری آئی۔“

اسکے بعد لکھتے ہیں۔



و بحقیقت شناسد کہ ہیچ وزیر بدین بلا مبتلا نہ ہو کہ وے۔ در روز گاہی ہیچ وزیر آن ظلم و خرابی نہ رفت کہ اکنون میرود۔ و اگرچہ وے کارہ است و لکن در خبر چنین است کہ چون ظالمان را روز قیامت مواخذہ کنند ہم متعلقان او ہم ایشان را بدان ظلم بگیرند مسلمانان را کار و باستخوان رسید و مستاصل گشتند۔ و ہر دیناے کہ قسمت کردہ ضعیفان آن از رعیت بشد و سلطان نہ رسید۔ و در میانہ ار ذال عوامان و ظالمان ہر ذند۔

امام صاحب نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ تمام قوم میں یہ روح پھونکنی چاہی انھوں نے نہایت آزادی اور دلیری سے یہ خیال ظاہر کیا کہ سلاطین کی روک ٹوک ہر مسلمان کا فرض ہے، احوال العلوم میں سلاطین اور امرا کے مقابلے میں امر بالمعروف کا ایک خاص باب باندھا ہے اس میں لکھتے ہیں کہ سلاطین کی روک ٹوک میں اگر فساد ملے گا اندیشہ ہو تو ناجائز ہے لیکن اگر صرف اپنی جان و مال کا خطرہ ہو تو نہ صرف جائز بلکہ نہایت تحسن ہے، بزرگان سلف ہمیشہ اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر آزادی سے کام لیتے تھے اور سلاطین اور امرا کو ہر موقع پر روکتے ٹوکتے رہتے تھے، ہمیں اگر کوئی شخص جان سے مارا جاتا تھا تو خوش نصیب خیال کیا جاتا تھا کیونکہ وہ شہادت کا درجہ پاتا تھا۔

”ایک دفعہ امیر معاویہ نے لوگوں کے وظیفے روک دیے تھے، اس پر ابو مسلم خولانی نے سر دربار اٹھ کر کہا کہ اے معاویہ! یہ آمدنی تیری یا میرے باپ کی کمائی نہیں ہے۔“

ابو موسیٰ اشعری کی عادت تھی کہ خطبہ میں حضرت عمرؓ کا نام لے کر ان کے حق میں



دعا کرتے تھے، اور حضرت عمر کے سوا اور کسی صحابی کا ذکر کرتے تھے۔ ضبۃ بن حصین نے عین خطبہ میں کھڑے ہو کر کہا کہ تم ابو بکر کا نام کیوں نہیں لیتے، کیا عمر ابو بکر سے افضل ہیں، ابو موسیٰ اشعری نے یہ واقعہ حضرت عمر کو لکھ بھیجا، حضرت عمر نے ضبۃ کو مینے میں طلب کیا۔ ضبۃ نے حضرت عمر کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا تم نے کس حق سے مجھ کو یہاں طلب کیا ہے؟ حضرت عمر نے کہا ابو موسیٰ، اشعری سے تم سے کیا معاملہ پیش آیا، انھوں نے واقعہ کی حقیقت بیان کی۔ حضرت عمر نے لگے اور کہا کہ واسد تم برسر حق ہو، پھر کہا کہ مجھ سے خطا ہوئی معاف کرو۔

حجاج بن یوسف نے حطیط زیارت کو اپنے دربار میں بلایا اور کہا کہ تم مجھ کو کیا سمجھتے ہو۔ حطیط نے کہا، تو خدا کا دشمن ہے، حجاج نے کہا اور امیر المومنین عبد الملک بن مروان! حطیط نے کہا اصل تو وہی ہے، تو تو اُسکی فرع ہے، حجاج نے اس پر نہایت بیدردی اور برحمتی سے طح طح کے عذاب دیکر اُنکو قتل کرا دیا لیکن انھوں نے اُف تک نہ کی۔

ہارون الرشید اور سفیان ثوری میں بچپن کی دوستی تھی۔ جب ہارون خلیفہ ہوا تو سفیان سے ملنے کی خواہش ظاہر کی لیکن انھوں نے پروا نہ کی، آخر ہارون نے انکے نام ایک خط لکھا جسکا مضمون یہ تھا۔

از ہارون الرشید بنام برادرم سفیان۔

برادرم! تمکو معلوم ہے کہ خدا نے تمام مسلمانوں میں رشتہ اخوت قائم کیا ہے میرے



اور تمھارے جو تعلقات تھے بدستور قائم ہیں، تمام میرے احباب میری خلافت کی مبارکباد دینے کو میرے پاس آئے اور میں نے انکو گران بہا صلے دیے، افسوس ہو کہ آپ اب تک نہ آئے، میں خود حاضر ہوتا لیکن یہ شانِ خلافت کے خلاف تھا، بہر حال اب ضرور تشریف لائے، سفیان نے خط کا عنوان پڑھ کر پھینک دیا۔ اور کہا کہ میں اُس چیز کو بات لگانا نہیں چاہتا جسکو ایک ظالم نے چھوا ہے۔ پھر اُسی خط کی پشت پر یہ جواب لکھوایا،

از بندہ ضعیف سفیان۔ بنام ہارون فریفتہ دولت۔

میں نے پہلے تمکو اطلاع دیدی تھی، کہ مجھ سے اور تم سے کوئی تعلق نہیں رہا۔ تم نے اپنے خط میں خود تسلیم کیا ہے کہ تم نے مسلمانوں کے بیت المال کے روپ کو بموقع اور بیجا خرچ کیا، اسپر بھی تمکو تسلی نہ ہوئی اور چاہتے ہو کہ میں قیامت میں تمھارے اسراف کی شہادتوں ہارون! تجھکو کل خدا کے سامنے جواب دینے کے لیے طیار رہنا چاہیے۔ تو تخت پر اجلاس کرتا ہے، حریر کا لباس پہنتا ہے، تیرے دروازے پر چوکی پر رہتا ہے۔ تیرے عمال خود شراب پیتے ہیں۔ اور دوسروں کو شراب پینے کی سزا دیتے ہیں، خود زنا کرتے ہیں اور زانیوں پر حد جاری کرتے ہیں۔ خود چوری کرتے ہیں اور چوروں کے ہات کاٹتے ہیں، پہلے ان جرائم پر تجھکو اور تیرے عمالوں کو سزا ملنی چاہیے پھر اوروں کو۔ ہارون! وہ بھی ان کیسے کہ تو قیامت میں اس حال سے آئیگا کہ تیری مشکین بندھی ہوگی، تیرے ظالم عمال تیرے پیچھے ہونگے اور تو سب کا پیشوا بن بسکو دوزخ کی طرف لیجا لے گا، میں نے تیری خیر خواہی کا حق ادا کر دیا اور اب پھر کبھی مجھکو خط نہ لکھنا۔



یہ خط ہرون کے پاس پہونچا تو بے اختیار چیخ اٹھا اور دیر تک روتا رہا۔  
 ابو الحسن نوری ایک دفعہ دریا میں سفر کر رہے تھے کشتی میں بہت سے مشکے دھڑے  
 دیکھے۔ ملاح سے پوچھا کہ انہیں کیا ہو اُس نے کہا شراب ہو اور خلیفہ معتضد باللہ نے  
 منگوائی ہو، ابو الحسن نے ایک لکڑی لیکر ایک ایک مشکے کو توڑنا شروع کیا، تمام حاضرین  
 تھرا گئے کہ دیکھیے کیا غضب ہوتا ہو۔ معتضد کو خبر ہوئی تو اُس نے ابو الحسن کو پکڑوا بلایا۔ یہ  
 تو معتضد ہات میں ایک گرز لیے بیٹھا تھا۔ انکو دیکھ کر پوچھا تو کون ہو؟ انھوں نے کہا  
 محتسب، معتضد نے کہا تجھکو محتسب کس نے مقرر کیا۔ انھوں نے کہا جس نے تجھکو  
 خلیفہ مقرر کیا۔

امام صاحب اس قسم کے اور بہت سے واقعات نقل کر کے اخیر میں لکھتے ہیں۔  
 کہ علمائے سلف کا یہ طریقہ تھا۔

واما الان فقد قيدت الاطماع	لیکن آجکل تو طمع نے علمائے زبانین بند کر دی ہیں ایسے
السن العلماء فسکتوا وان تکلموا	وہ چپ ہو گئے اور اگر کچھ کہتے ہیں تو انکی حالت اُنکے قول سے
تساعد اقوالهم احوالهم	مطابق نہیں ہوتی اسوجہ سے کچھ اثر نہیں ہوتا۔

امام صاحب کو ان باتوں پر بھی تسلی نہ تھی۔ وہ دیکھتے تھے کہ موجودہ سلطنتوں کا  
 سرے سے خمیر ہی بگڑ گیا ہو اس لیے جب تک اسلامی اصول کے موافق ایک  
 نئی سلطنت نہ قائم کی جائے، اصل مقصد نہیں حاصل ہو سکتا۔ لیکن امام صاحب کو ریاست  
 مجاہدہ اور مراقبہ سے اتنی فرصت نہ تھی کہ ایسے بڑے کام میں ہات ڈال سکتے



اتفاق یہ کہ جب احیاء العلوم شائع ہوئی، اور اسے ہجری میں اسپین میں پہنچی تو علی بن یوسف بن تاشقین نے جو اسپین کا بادشاہ تھا، تعصب اور تنگ دلی سے اس کتاب کے جلانے کا حکم دیا، اور نہایت بیدردی سے اس حکم کی تعمیل کی گئی، امام صاحب کو اس واقعہ کی اطلاع ہوئی تو سخت رنج ہوا، اسی اثنا میں اسپین سے ایک شخص امام صاحب کی خدمت میں تحصیل علم کے لیے آیا۔ جس کا نام محمد بن عبد اللہ تومرت تھا، یہ ایک نہایت معزز خاندان کا آدمی تھا، اور اُس کے آبا و اجداد ہمیشہ سے آزادی پسند اور صاحبِ صلہ چلے آتے تھے۔ امام صاحب کی خدمت میں رہ کر اُس نے تمام علوم میں نہایت کمال پیدا کیا، اور اپنے ذاتی حوصلہ یا امام صاحب کی فیض صحبت سے یہ ارادہ کیا کہ اسپین میں علی بن یوسف کی سلطنت کو مٹا کر ایک نئی سلطنت کی بنیاد ڈالے، یہ خیال اُس نے امام صاحب کے سامنے پیش کیا، امام صاحب نے چونکہ خود ایک عادلانہ سلطنت کے خواہشمند تھے، اس رے کو پسند کیا، لیکن پہلے یہ دریافت کیا کہ اس مہم کے انجام دینے کے اسباب بھی مہیا ہیں یا نہیں۔ محمد بن عبد اللہ نے اطمینان دلایا، تو امام صاحب نے

**۱۵** شرح احیاء العلوم **۱۵** چونکہ محمد بن عبد اللہ نے ایک عظیم الشان سلطنت قائم کی اور اُسی اصول پر قائم کی جو امام غزالی کا منشاء تھا، اس لیے اُس کا مختصر ساحل طبقات الشافعیہ ابن السبکی سے نقل کرتے ہیں۔  
محمد بن عبد اللہ، اقصائے مغرب کا رہنے والا تھا، اول اپنے وطن میں نشوونما پایا۔ پھر مشرق کا سفر کیا، اور فقر و کلام کی تحصیل کی۔ وہ نہایت پرہیزگار، عابد اور قناعت پسند تھا، فارغ التحصیل ہو کر، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر مکرر بستہ ہوا، مصر میں پہنچا، تو اس سختی سے لوگوں کو مٹا ہی سے روکا کہ لوگ اُس کے دشمن ہو گئے اور اُس کو شہر بدر کر دیا، مصر سے اسکندریہ گیا، اور چند روز وہاں اقامت کی، پھر بلاد مغرب کی طرف روانہ ہوا، شہر ہجری میں ہمدیہ پہنچا اور اپنے کام میں مشغول ہوا، وہاں سے چل کر بجایہ، اور بجایہ سے مراکش گیا۔ یہاں بھی نہایت آزادی سے امر بالمعروف کی خدمت انجام دینی تاکہ کہ خود شاہی خاندان سے متعرض ہوا، بادشاہ وقت یعنی علی بن یوسف تاشقین نے اُس کو ہر بار میں طلب کیا، دیر کے علی نے



نہایت خوشی سے اجازت دی، علامہ ابن خلدون اس واقعہ کے متعلق لکھتے ہیں،  
 ولقی فیما زعموا اباحامد الغزالی فاوضہ  
 بذات صدرہ بذات فارادہ علیہ لما  
 کان فیہ الاسلام یومئذ باقطار الارض  
 من اختلال الدولۃ وتفویض ارکان  
 السلطان الجامع الامۃ المقیم للملۃ بعدہ  
 ان ساءلہ عن لہ من العصابۃ والقبائل  
 التی یکون لہا الاعتزاز والمنعۃ -  
 جیسا کہ لوگوں کا خیال ہے۔ وہ ابو حامد غزالی سے ملا اور  
 اپنے دلی خیالات کے متعلق مشورہ کیا۔ امام صاحب نے  
 اُسکی تائید کی کیونکہ اُس زمانے میں اسلام تمام دنیا میں ضعیف  
 ہو رہا تھا۔ اور کوئی ایسا سلطان موجود نہ تھا جو تمام امت  
 کو فراہم کر سکے اور دین اسلام کو قائم رکھے، لیکن پہلے  
 امام صاحب نے اس سے پوچھ لیا کہ تمھارے پاس اتنا  
 سر و سامان اور جمعیت ہے یا نہیں جس سے قوت و حفاظت ہو سکے

غرض محمد بن عبداللہ بن توہرت نے واپس جا کر امر بالمعروف کے شعار سے  
 ایک نئی سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ جو مدت تک قائم رہی اور موحدین کے لقب سے  
 پکاری جاتی تھی۔ علی بن یوسف کی حکومت میں، جو روئے قعدی بہت پھیل گئی تھی، فوج  
 کے لوگ علانیہ، لوگوں کے گھروں میں گھس جاتے تھے، اور عفت آب خاتونوں کے  
 ناموس کو برباد کرتے تھے، علی بن یوسف کے خاندان میں ایک مدت سے یہ اُلٹا دستور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۴۶) اُس سے کہا کہ ایسے عادل اور منصف بادشاہ کی حکومت سے ناراضی کی کیا وجہ بنا  
 کر سکتے ہو، محمد بن عبداللہ نے نہایت جوش کے ساتھ کہا کہ کیا اس شہر میں علانیہ شراب کی خرید و فروخت نہیں ہوتی؟ اور کیا ہتھکن  
 کے مال پر دست درازی نہیں کی جاتی؟ اسکی پُر جوش تقریر سے بادشاہ بھی متاثر ہوا۔ یہاں تک کہ اسکی آنکھ سے آنسو جاری  
 ہو گئے، محمد مراکش سے نکل انعامات میں آیا، اور رفتہ رفتہ ایک جماعت کثیر اسکے ساتھ ہو گئی، پھر تملین قیام کر کے  
 قبیاء مصادہ کی اعانت سے، سلطنت کی بنیاد ڈالنی شروع کی، اور کامیاب ہوا۔



چلا آتا تھا کہ مرد منہ پر نقاب ڈالتے تھے، اور عورتیں کھلے منہ پھرتی تھیں، اسی لحاظ سے یہ لوگ ملشہین کہلاتے تھے۔ محمد بن قنبر نے اول اول، انہی دونوں بدعتوں کے مٹانے پر کمر باندھی۔ اور رفتہ رفتہ اسی سلسلے میں، ملشہین کی حکومت برباد ہو کر ایک نئی سلطنت قائم ہو گئی، محمد بن قنبر نے خود، فرمان روائی کا قصد نہیں کیا، بلکہ ایک لائق شخص کو جس کا نام عبدالمومن تھا، تخت نشین کیا،

عبدالمومن اور اُس کے خاندان نے جس طرز پر حکومت کی وہ بالکل اُصل اصول کے موافق تھی جو امام غزالی کی تمنا تھی، ابن خلدون کتاب ثالث۔ اخبار پر فصل ثالثین عبدالمومن اور اُس کی اولاد کے متعلق لکھتے ہیں: ”ان کی حکومت کا یہ انداز تھا کہ علما کی عزت کی جاتی تھی، اور تمام واقعات و معاملات میں اُن سے مشورہ لیکر کام کیا جاتا تھا۔ دادخواہوں کی فریاد سنی جاتی تھی۔ رعایا پر عمال ظلم کرتے تھے تو انکو سزا دی جاتی تھی۔ ظالموں کا ہاتھ روک دیا گیا تھا۔ شاہی ایوانوں میں، مسجدین تعمیر کی گئی تھیں۔ تمام سرحدی ناکے جہاں یورپ کا ڈانڈا ملتا تھا، فوجی طاقت سے مضبوط کر دیے گئے تھے، اور غزوات فتوحات کو روز افزون ترقی تھی۔“

یعقوب جو اس سلسلے کا تیسرا تخت نشین تھا۔ اس کے حالات میں ابن خلکان لکھتے ہیں وہ عادل بادشاہ تھا، شریعت کا پابند تھا۔ امر بالمعروف ونہی عن المنکر پر عمل کرتا تھا اور اس باب میں کسی کی رو رعایت نہیں کرتا تھا۔ پنجگانہ نماز۔ جماعت کے ساتھ پڑھتا تھا مؤینہ پوش تھا۔ کمزور سے کمزور فریاد لاتا تھا تو راہ میں کھڑا ہو جاتا تھا اور اُس کی پوری دُوری



کرتا تھا۔ اپنے خاندان تک میں حدود شرعیہ کو جاری کرتا تھا۔ تمام ملک کو پابند بنا دیا تھا۔ شرابخواری کی سخت سزا مقرر کی تھی۔ ایک عجیب بات یہ ہے کہ تمام علماء اور فقہاء کو حکم دیا تھا کہ مسائل فقہیہ میں کسی کی تقلید نہ کریں۔ بلکہ خود قرآن و حدیث اجماع و قیاس سے مسائل کا استنباط کریں۔ چنانچہ اُس زمانے کے بڑے بڑے علماء مثلاً علامہ ابو نخطاب بن دحیہ ابو عمر حضرت شیخ محی الدین اکبر کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔ یہ تو اسکی دینداری کا حال تھا۔ ملکی حالت یہ تھی کہ اسنے یورپ کے مقابلے میں بڑی عظیم الشان فتوحات حاصل کیں چنانچہ اسکی تفصیل۔ تمام تاریخوں میں مذکور ہے۔

## امام صاحب پر اسباب خارجی کا اثر

امام صاحب کی تعلیم و تربیت کے جو حالات، تاریخ و رجال کی کتابوں کے منظر عام پر نمایاں ہیں، اسکا اقتضایہ تھا کہ امام صاحب بہت سے بہت۔ ایک فقیہ یا اصولی یا صوفی یا واعظ۔ ہوتے، اس سے بڑھ کر یہ کہ ان تمام اوصاف کے جامع ہوتے اور ہر صفت میں اجتہاد کے رتبے تک پہنچتے، جیسا کہ اُنکے اور ہم عصر جو طباعی اور ذہانت میں اُنکے برابر تھے۔ اس حد تک پہنچے، لیکن امام صاحب نے بخلاف اپنے ہم عصرون کے، اعلیٰ کمال کے بہت سے ایسے نئے ملک فتح کیے جبکا خیال بھی اُنکے ہم عصرون کو نہیں گذرتا تھا وہ ایک نئے علم کلام کے موجد ہوئے۔ فلسفہ کو مذہب سے آشنا کیا، معقول و منقول کے



تطبیق کی بنا ڈالی، علم اخلاق کو وسعت دی، نظام سلطنت کو اصلاح کی نظر سے دیکھا، ان باتوں کے لحاظ سے یہ امر قابلِ تفحص ہے کہ امام صاحب میں ان غیر معمولی اوصاف کے پیدا ہونے کے کیا اسباب تھے؟

اس سوال کا اگرچہ مختصر جواب یہ ہے کہ امام صاحب کو خدا نے فطرۃً مجید اور رفیع پر پیدا کیا تھا۔ اور یہی قابلیت تھی جو مختلف صورتوں میں مختلف ناموں سے پکاری گئی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مجید، اور رفیع مرہبی، واقعات خارجی سے متاثر ہوتا ہے، اور ان واقعات کو، اسکی ترقی خیالات میں بہت دخل ہوتا ہے۔

امام صاحب کی ترقی خیالات کا زمانہ، بغداد سے شروع ہوتا ہے۔ بغداد دنیا کی ہر قوم ہر فرقے۔ ہر مذہب کے علما و فضلا کا ڈنگل تھا جہاں ہر شخص اپنے معتقدات و خیالات کو نہایت آزادی سے ظاہر کر سکتا تھا۔ امام صاحب کی طبیعت میں تحقیق حق کا مادہ پہلے سے موجود تھا، اب اس کے ظہور کا موقع آیا۔ یہ موقع اور علما و اہل فن کو بھی ہاتھ آسکتا تھا۔ لیکن علمائے دین اپنے گروہ کے سوا، اور کسی سے ملنا، یا کسی کے معتقدات و خیالات سے قنف ہونا، مذہبی شان کے خلاف سمجھتے تھے۔

بہر حال امام صاحب ہر فرقہ کے علما سے ملے اور ان کے خیالات کے واقفیت حاصل کی۔ انکا خود بیان ہے کہ، ”بیش برس کی عمر سے پچاس برس کی عمر تک یہ شغل ہاگڑبانی ظاہری، فلسفی، متکلم، صوفی، و زندق۔ ایک ایک سے ملا، اور ایک ایک کے عقائد کا تہ تک سراغ لگایا۔ اس تحقیقات کا پہلا اثر یہ تھا کہ تقلید کی تمام بندشیں ٹوٹ گئیں اور قدیم



خیالات کی بنیاد متزلزل ہو گئی۔

تحقیقات کے شوق میں امام صاحب نے فلسفہ اور عقلیات کی کتابیں بھی پڑھیں اور ان فنون میں مجتہدانہ کمال پیدا کیا۔ فلسفہ کی تصنیفات میں سے جو کتابیں زیادہ تر ان کے مطالعے میں رہیں، بوعلی سینا کی تصنیفات، اور ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق تھی۔ امام ہارزی شارح صحیح مسلم کا بیان ہے کہ میں نے غزالی کے شاگردوں سے سنا کہ وہ اخوان الصفا کے رسالے اکثر دیکھا کرتے تھے، امام صاحب نے خود بھی ایک موقع پر اخوان الصفا کا ذکر کیا ہے۔

ان تصنیفات کو پڑھ کر، امام صاحب کو نظر آیا کہ فلسفہ کی نسبت، علما کی یہ بدگمانی کہ وہ تمام تر مخالف مذہب ہی، صحیح نہیں، چنانچہ منقذ من الضلال میں فلسفہ کے تمام اقسام کو الگ الگ لکھ کر تصریح کی کہ چند مسائل کے سوا، باقی کوئی چیز مذہب کے مخالف نہیں۔ فلسفہ کے عام انکار سے ایک بڑا ضرر جو اسلام کو پہنچ رہا تھا، امام صاحب نے اُسکو بہت آزادی سے ظاہر کیا۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ، ایک بڑا نقصان جو اسلام کو پہنچ رہا ہے، یہ کہ ہر ایک لوگ، اسلام کی حمایت کے یہ معنی سمجھتے ہیں کہ فلسفہ کے تمام مسائل کو مذہب کے مخالف ثابت کیا جائے لیکن چونکہ فلسفہ کے بہت سے مسائل ایسے ہیں جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہیں، ایسے جو شخص ان دلائل سے واقف ہو وہ ان مسائل کو قطعی سمجھتا ہے، اس کے ساتھ جب اُسکو یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ یہ مسائل، اسلام کے خلاف ہیں، تو اُسکو بجائے اس کے

منقذ من الضلال،



کہ ان مسائل میں شبہ پیدا ہوا خود اسلام میں شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس بنا پر ان نادان دوستوں سے اسلام کو سخت ضرر پہنچتا ہے۔

امام صاحب کی طبیعت خود فلسفیانہ واقع ہوئی تھی، عام علماء فلسفہ سے جو بگانی رکھتے تھے تحقیقات کے بعد غلط نکلی، اسکا یہ اثر ہوا کہ امام صاحب پر فلسفہ کا پورا رنگ چڑھ گیا، منقذ من الضلال اور مضمون کبیر میں روح کی حقیقت، روح کے جوہر ہونے پر استدلال خرق عادت کی تقسیم عقلی و خیالی، عذاب اخروی کی حقیقت، ان تمام مسائل کی بعینہ وہی تشریح کی جو بوعلی سینا، نے شفا اور اشارات میں کی تھی، احیاء العلوم میں، اخلاق کی ماہیت، اخلاق کے اقسام، اخلاقی عیوب پر مطلع ہونے کے طریقے، اولاد کی تربیت، یہ تمام مضامین سترایا، ابن مسکویہ سے ماخوذ ہیں، جو نکات خود امام صاحب کے ایجاد ہیں، انکا مایہ خمیر بھی فلسفہ ہی ہے۔

امام صاحب  
پر فلسفہ کا  
اثر

امام صاحب کی تصنیفات اگرچہ فلسفہ سے لبریز ہو گئی تھیں تاہم خوش اعتقاد بزرگوں کو یہی ضد رہی کہ حاشا! امام صاحب کو فلسفہ سے کیا تعلق، امام مارزی نے جوہت بڑا محدث تھے امام صاحب کی نسبت لکھ دیا تھا کہ انکی تصنیفات میں فلسفہ کا اثر پایا جاتا ہے، اسپر علامہ ابن سبکی نے طبقات الشافعیہ میں بڑے زور شور سے مارزی کی محنت الفت کی علامہ موصوف کا استدلال یہ ہے کہ امام غزالی تمام فلاسفہ کو کافر سمجھتے ہیں، پھر فلسفہ کی طرف کیونکر التفات کر سکتے تھے،

خود امام صاحب کے زمانے میں لوگوں کو یہ بدگمانی پیدا ہو گئی تھی کہ امام صاحب



اپنی تصنیفات میں فلسفہ کا غنصر ملا تے جاتے ہیں، اور چونکہ یہ امر اس زمانے میں تقدس اور تشرع کے خلاف سمجھا جاتا تھا، امام صاحب کو اسکی معذرت کرنی پڑی، چنانچہ منفذین لکھتے ہیں۔

ولقد اعترض علی بعض کلمات المبتوثة | میری بعض تصانیف جو اسرار شریعت میں ہیں (یعنی  
فی تصانیفنا فی اسرار علوم الدین طائفة | احیاء العلوم) انکے متعلق بعض لوگوں نے جو علم میں  
من الذین لم یستحکم فی العلوم سلئهم و | پختہ کار نہیں ہیں، اور مذہب کے انتہائے مقصود  
لم تنفتح الی اقصى غایات المذاهب بصرهم | انکی نگاہ نہیں پہونچی۔ یہ اعتراض کیا کہ انہیں سے  
وزعمت ان تلك الکلمات من کلام الاوائل | بہت سی باتیں حکماء قدیم سے مانخوذ ہیں، حالانکہ  
مع ان بعضہا من مولدات الخواطر و | انہیں سے بعض باتیں تو خود میری طبع زاد ہیں اور ممکن  
لا یبعد ان یقع الحافر علی الحافر و بعضہا | کہ قدیم پر قدم پڑ گیا ہو (یعنی قدما سے توارد ہو گیا ہو) اور بعض  
یوجد فی الکتب الشرعیة و اکثرها موجود | کتب شرعیہ میں موجود ہیں، اور اکثر باتیں ایسی ہیں جنکی اصل  
معناها فی کتاب الصوفیة - | صوفیہ کی کتابوں میں موجود ہے۔

اس بات کے اندازہ کرنے کے لیے کہ امام صاحب کو حکماء سے کہاں تک توارد ہوا  
بچوں کی تعلیم و تربیت کے متعلق احیاء العلوم، اور ابن مسکویہ کی تہذیب الاخلاق کی عبارتیں  
ہم اس موقع پر نقل کرتے ہیں۔ یہ بھی خیال رکھنا چاہیے کہ ابن مسکویہ نے جو کچھ لکھا ہے  
وہ ابن مسکویہ کے خیالات نہیں، بلکہ بروسن (یونانی حکیم تھا) سے مانخوذ ہیں، چنانچہ خود  
ابن مسکویہ نے تصریح کر دی ہے۔



احياء العلوم	تهذيب الاخلاق ابن مسكويه
وان يحجب اليه من الشيا ب البيض دون الملون والابرسم ويقرر عنده ان ذلك شان النساء-	ويعلم ان اولى الناس بالملايس الملوثة والمنقوشة النساء التي يتزين للرجال وان الاحسن باهل النبل والشرف من اللباس البياض-
ويحفظ من الاشعار التي فيها ذكر العشق واهلها ويحفظ من مخالطة الادباء الذين يزعمون ان ذلك من الظرف ورقية الطبع فان ذلك يغرس في قلوب الصبيان بذور الفساد-	ويحذر النظر في الاشعار السخيفة و ما فيها من ذكر العشق واهله وما يوهمه اصحابها انه ضرب من الظرف ورقية الطبع فان هذا الباب مفسد للأحداث جدا-
ثم هما اظهر من الصبي خلق جميل فينبغ ان يكرم عليه - فان خالف ذلك في بعض الاحوال فينبغ ان يتغافل عنه - ولاسيما اذا استرة الصبي واجتهد في اخفائه فعند ذلك ان عاد ثانيا فينبغ ان يعاتب سرا ويعظم الامر فيه ويقال له اياك ان تعود -	ثم يمدح بكل ما يظهر منه من خلق جميل ففعل حسن يكرم عليه فان خالف في بعض الاوقات ما ذكرته فالاولى ان لا يوبخ عليه بل يتغافل عنه لاسيما ان ستر الصبي واجتهد في ان يخفي ما فعله عن الناس فان عاد فليوبخ عليه سرا ويعظم عنده ما اتاه ويحذر من معاودته -

احياء العلوم  
اور ابن مسكويه  
في كتابه  
موازين



وینبغی ان یعودان لایبصق فی مجالسہ  
ولا یتخط ولا یتشاءب بحضرة غیرہ  
ولا یضع رجلاً علی رجل ولا یضرب تحت  
ذقنہ بساعدہ ولا یعمد راسہ بیدایہ  
فان ذلک دلیل الکسل۔

اختصار کے لحاظ سے ہم نے تھوڑی سی عبارت پر اکتفا کیا، ورنہ پورے مضمون کا مضمون اس طرح لفظاً و معنی مطابق ہے۔ ناظرین کو اختیار ہے کہ اسکو توار و قرار دین یا قتل یا اقتباس۔

توار و کا غدر صحیح ہو یا نہ ہو، لیکن اسی ضمن میں امام صاحب نے ایک ایسی سچی بات کہی جو آب زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ فرماتے ہیں

وہبنا لہم توجداً لا فی کتبہم فاذا کان  
ذلک الکلام معقولاً فی نفسہ مؤیداً بالبرہان  
ولم یکن علی مخالفۃ الكتاب والسنۃ  
فلم ینبغی ان یجبر وینکر فلو فتحنا ہذا الباب  
وتطرقنا الی ان یجبر کل حق سبق الیہ  
خاطر مبطل للزمنا ان یجبر کثیر من الحق

اچھا فرض کر لو کہ جو باتیں میں نے لکھیں، وہ حکما کی کتابوں کے  
سوا، اور کہیں نہیں پائی جاتیں، لیکن اگر وہ باتیں مقول  
ہیں اور دلائل سے ثابت ہیں، اور قرآن و حدیث کے خلاف  
نہیں ہیں تو پھر ان کے چھوڑ دینے سے انکار کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اگر ہم  
ایسا کرنے پر آمین اور ان تمام سچی باتوں کو رد کر دیا کریں حج پہلے کسی بدعتیہ کے  
خیال میں گذرین تو ہم کو بہت سی سچی اور حق باتوں کو چھوڑ دینا پڑے گا۔



فلسفہ کے متعلق امام صاحب کا یہ بھی خیال تھا کہ سیاسیات اور اخلاق کا حصہ زیادہ  
انبیاء سابقین اور صوفیہ الہیہ کے اقوال سے ماخوذ ہے جس میں فلاسفہ نے اپنے ایجادات بھی  
لا دی ہیں، منقذ من الضلال میں اس خیال کے ظاہر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

یہ اختلاط فلسفہ کے معتقد اور منکر دونوں کے حق میں مضبوط، اور معتقد کے نسبت  
منکر کو زیادہ نقصان پہونچا۔ کیونکہ ضعیف عقل لوگ قائل کے اعتبار سے بات کی صحت کا  
اندازہ کرتے ہیں، اور چونکہ یہ باتیں اول اول انھوں نے، فلاسفہ ہی کی زبان سے سنیں، انکو  
خیال ہوا کہ سب غلط اور باطل ہیں، لیکن عاقل کا یہ کام ہے کہ صرف اس بات کو دیکھے کہ اصل  
بات صحیح ہے یا نہیں۔ اگر صحیح ہے تو اس سے کچھ غرض نہیں ہونی چاہیے کہ اس کا قائل دیندار  
ہے یا گمراہ بلکہ عاقل کو یہ تلاش رہتی ہے کہ گمراہوں کی باتوں میں سے بھی کوئی کام کی بات  
مکمل آئے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ کان کی مٹی میں سے سونا مکمل آتا ہے۔

فلسفہ ہی نے امام صاحب کو نئے علم کلام کی بنیاد ڈالنے کا خیال دلایا، کیونکہ انکو  
فلسفہ کی اقصیت سے ثابت ہو چکا تھا کہ فلسفہ کے جو مسائل صحیح ہیں، مذہب کے مخالف  
نہیں، اور جو مخالف ہیں، وہ صحیح نہیں۔

معتزلہ اس قسم کی تصنیفات کر چکے تھے جن میں معقول و منقول میں تطبیق دیکھی تھی لیکن  
اہل سنت، اُسے ایسے متنفر تھے کہ انکی تصنیفات کو انکو اٹھا کر دیکھتے بھی نہ تھے اور دیکھتے  
تھے تو انکو ہر بات کفر و ضلالت نظر آتی تھی۔ لیکن امام صاحب کی طبیعت سے اس قسم کا  
تعصب جاتا رہا تھا، اسلئے انھوں نے عدم ماصغی پر عمل کر کے انکی تصنیفات سے



بھی فائدہ اٹھایا۔

فنِ اخلاق کے متعلق امام صاحب کے جو کارنامے ہیں، سب تصوف کی بدولت  
ہیں، امام صاحب نے جب تصوف کو عملاً سیکھنا چاہا تو اسکا پہلا مرحلہ ترکیہ اخلاق تھا  
اس بنا پر انکو تحلی بالفضائل و تخلی عن الرزائل کی ضرورت پڑی، اس ضرورت نے انکو  
علمِ اخلاق کی تصنیفات کی طرف متوجہ کیا، انہیں سے قوتِ القلوب زیادہ متداول و مقبول  
تھی، اور چونکہ بہت بڑے مشہور صوفی کی تصنیف تھی امام صاحب نے خاص توجہ سے اسکو  
دیکھا لیکن اُس میں سرسری اور ظاہری باتیں تھیں۔ علمِ اخلاق کے دقائق کا پتہ نہ تھا۔ امام صاحب  
فلسفہ سے آشنا ہو چکے تھے۔ سلاطین کے دربار۔ تعلیم و تعلم۔ سفر کی وجہ سے مختلف  
طبقوں کے آدمیوں سے ملنے اور انکے اخلاق سے مطلع ہونے کا کثرت سے موقع  
پیش آیا تھا، سب سے بڑی بات یہ تھی کہ ان پر خود مختلف حالتیں گزر چکی تھیں۔ اور  
طالبِ علمی کے زمانے میں بہت بڑے مناظرہ چکے تھے۔ نظام الملک کے دربار میں چکر  
امیرانہ جاہ و شہرت حاصل کی تھی، بغداد میں مدتوں وعظا کہا تھا۔ عوام کی استمالت کے  
لیے جو باتیں درکار تھیں سب کرنی پڑی تھیں۔ عرضِ مناظرہ و مباحثہ۔ جاہ پرتی۔ مقبولیت  
عوام۔ دولتِ مال کے تعلق سے اخلاق پر جو جو اثر پڑ سکتے ہیں۔ سب کا ذاتی تجربہ  
ہو چکا تھا۔ ان باتوں نے اخلاق کے تمام دقیق نکات، انپر منکشف کر دیے، اور یہی نکات  
تھے جنہوں نے علمی صورت پیکر کر احیاء العلوم کے قالب میں ظہور کیا۔

سلاطین کے مقابلے میں آزادی کی جرأت بھی انکو تصوف ہی کے صدقے میں



حاصل ہوئی، تصوف کے عالم میں آکر دنیا انکی نظروں میں بیچ ہو گئی تھی۔ اور وہ بہت زیادہ زندگی پر قانع ہو گئے تھے، اس بنا پر انکو سلاطین اور امرا سے کسی قسم کی توقع یا کسی قسم کا ڈر نہیں رہا تھا۔ انکے پیر طریقت شیخ ابو علی فارمدی میں یہ ایک خاص صفت تھی کہ وہ سلاطین کی پروا نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ نظام الملک سلجوقی کے دربار میں جب جاتے تھے تو ہمیشہ علانیہ اُسکے جو روئے وعدی کا اظہار کرتے تھے، یہ لمونہ بھی انکے پیش نظر تھا۔ ان باتوں نے انکو آزادی اور حق گوئی کی جرأت دلائی اور انھوں نے وہ کام کیے جنکا ذکر و اصلاح ملکی کے ذکر میں گزر چکا۔

## امام صاحب کا اثر

عقائد علوم و فنون، اور شاعری پر۔  
عقائد و کلام۔ آج تقریباً تمام دنیا میں، الہیات، نبوات، اور معاد کے متعلق مسلمانوں کے جو معتقدات اور مسلمات ہیں وہی ہیں جو امام صاحب کے مقرر کردہ عقائد ہیں۔

علم کلام کی بحث میں تم پڑھ آئے ہو کہ امام صاحب نے عقائد اور اصول کی تشریح و مختلف مذاق پر کی، ظاہر و باطن اور جن عقائد کو کثرت اور عمومیت کے ساتھ بیان کیا وہ ظاہری عقائد تھے، اُسکا یہ اثر ہوا کہ اُس نے مانے سے آج تک جس قدر فقہاء و علماء کلام گزرے، اور عام نصاب تعلیم کے لیے جس قدر کتابیں تصنیف ہوئیں، سب انھی



ظاہری عقائد کی آواز باز گشت ہیں، عقائد نسقی۔ موافق، مقاصد معارف۔ تمہید  
 مسابہ۔ غرض علم کلام کی حسب قدر مشہور تصنیفات ہیں، سب امام صاحب کے عقائد  
 کے گویا شروح و حاشیے ہیں، شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ یہ دراصل امام ابو الحسن اشعری کا  
 اثر ہی، امام غزالی کی پیروی بھی جو لوگوں نے کی، اسی وجہ سے کی کہ وہ خود اشعری کے  
 پیرو تھے، چنانچہ ان کا نام ہمیشہ متکلمین اشاعرہ کے زمرہ میں لیا جاتا ہے۔

لیکن یہ خیال صحیح نہیں، بے شبہ امام صاحب نے زیادہ تر اشعری ہی کے عقائد اختیار  
 کیے لیکن بہت سے ایسے مہتمم بالشان مسائل میں جن میں انھوں نے علانیہ اشعری کی  
 مخالفت کی، اور ان تمام مسائل میں، امام صاحب ہی کا مذہب، تمام اشاعرہ کا مذہب  
 بن گیا۔ مثلاً استواء علی العرش کا مسئلہ۔ امام اشعری نے اپنی تصنیفات میں تصریح کے ساتھ  
 لکھا ہے کہ استواء کے معنی استیلاء اور قدرت کے نہیں ہیں جیسا معتزلہ کا خیال ہے بلکہ وہی  
 ظاہری معنی مراد ہیں جو عام طور پر مستعمل ہیں، چنانچہ کتاب المقالات میں لکھتے ہیں۔

وَقَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى يَعْنِي اسْتَوَى۔ استواء کے معنی استیلاء کے ہیں

لیکن امام غزالی نے اسی قول کو جس کو امام اشعری، معتزلہ کی طرف منسوب کرتے ہیں  
 سنیوں کا خاص عقیدہ قرار دیا۔ چنانچہ احیاء العلوم باب العقائد میں لکھتے ہیں کہ استواء کا

اس کتاب کا قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے لیکن ابن القیم نے اپنی کتاب اجتماع الجیوش الاسلامیہ میں بھی اس

عبارت کو نقل کیا ہے دیکھو کتاب مذکور مطبوعہ امرت صفحہ ۱۸۔



لفظ ظاہری معنوں میں مستعمل نہیں ہے، ورنہ محال لازم آتا ہے بلکہ اس کے معنی قہر و استیلا کے ہیں۔

اسی طرح قرآن مجید میں خدا کے متعلق یہ۔ وجہ۔ عین۔ بات۔ منہ۔ آنکھ۔ وغیرہ جو الفاظ مذکور ہیں امام اشعری نے اپنی تصنیفات میں صاف تصریح کی ہے کہ حقیقی معنوں میں مستعمل ہیں، صرف یہ فرق ہے کہ ہمارے جیسے بات، منہ۔ اور آنکھیں نہیں ہیں لیکن امام غزالی نے الجامع العوام وغیرہ میں صاف تصریح کی کہ ان الفاظ سے مجازی معنی مراد ہیں،

ان تمام مسائل کے متعلق جو کچھ امام غزالی نے کہا وہی آج تمام اشاعرہ، بلکہ تمام مسیحی مسلمانوں کا عقیدہ مسلمہ ہے، یہاں تک کہ آج ہر شخص کو یہ دھوکا ہے کہ یہ عقائد خود امام ابو الحسن اشعری کے عقائد ہیں۔

ارباب ظاہر کے سوا دوسرا رویہ جو مسلمانوں میں پایا جاتا ہے یعنی حضرات صوفیہ اور حکماء اسلام، وہ سترپا اُس الہیات کے پیرو ہیں جسکو امام غزالی نے اسرار شریعت سے تعبیر کیا ہے اور جسکی نسبت انکو نہایت اصرار ہے کہ عام نہونے پائے، حضرات صوفیہ

امام صاحب کا  
اثر تصوف پر

اور فلاسفہ اسلام کے سرگروہ مولانا روم۔ شیخ الاشراق، ابن رشد، اور شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی۔ ان بزرگوں کی تصنیفات، درحقیقت امام صاحب ہی کے خیالات کا آئینہ ہیں۔ تعجب یہ ہے کہ علامہ صدر الدین شیرازی باوجود اختلاف مذہب کے، الہیات میں امام غزالی کے خوشہ چین ہیں، اور سند کے طور پر، امام صاحب کی عبارت صفحہ ۷۷ کے صفحہ



نقل کرتے جاتے ہیں۔

امام صاحب نے الہام اور وحی کی جو حقیقت بیان کی ہے یعنی یہ کہ انسان کو خدا نے، حواس خمسہ کے سوا، ایک اور روحانی حواس دیا ہے جو بغیر تعلم و تعلیم کے اشیاء کا ادراک کرتا ہے، مولانا روم اسکو اس طرح ادا کرتے ہیں۔

پنبہ و سواس بیرون کن گوش پس محل وحی گردد گوش جان گوش جان چشم جان جز این حس است پنج حس ہست جز این پنج حس حس ابدان۔ قوت ظلمت میخورد آنکہ دل چون شود صافی پاک	تا بگوشت آید از گردون خروش وحی چه بود گفتن از حس نہان گوش عقل و چشم ظن زان مفلس است آن چو ز بس رخ و اینہا ہمچو حس جان از آفتابے می خورد نقشہ بینی برون ز آب خاک
---	--

نبوت وحی الہام حالات مابعد الموت۔ معاد۔ قضا و قدر۔ خیر و شر، کی حقیقت جو امام رازی، شیخ الاشراق۔ ابن رشد۔ شاہ ولی اللہ نے بتائی ہے، اسکو ہم علم کلام کی تاریخ میں مفصل لکھیں گے، جس سے ظاہر ہوگا کہ ان بزرگوں نے اس باب میں جو کچھ کہا ہے امام غزالی ہی سے سُنکر کہا ہے۔

مختصر یہ کہ مسلمانوں میں۔ جو ڈوگر وہ ارباب ظاہر و باطن یا حکماء و کلمین کے نام سے موجود ہیں، امام صاحب ہی کے خیالات کی تصویر کے ڈوئخ ہیں

۱۷ اس کتاب کے حصہ دوم علم کلام۔ بحث نبوت میں یہ سب تفصیل مذکور ہے ۱۷ مثنوی دفتر اول سخن گفتن عمر بار رسول اللہ



فلسفہ و کلام۔ اسلام میں فلسفہ کی ترویج اگرچہ مدت سے ہو چکی تھی لیکن نہایت  
 قلیل التعداد فرقہ میں محدود تھی، محدثین اور فقہانے تو اسکی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھا،  
 متکلمین البتہ اُس سے واقفیت پیدا کرتے تھے لیکن صرف رد اور ابطال کے لیے اور  
 اس میں انکو اس قدر غلو تھا کہ استدلال اور اثبات مطالب میں منطق و فلسفہ کی اصطلاحوں سے  
 بھی پرہیز کرتے تھے، اور اس غرض کے لیے اپنی جدا اصطلاحیں قائم کی تھیں۔ یہ مذاق  
 ایک مدت تک قائم رہا یہاں تک کہ شیخ الاشراق جو امام غزالی سے متاخر ہیں اپنی کتاب  
 حکمۃ الاشراق میں مطابقت تفسیر۔ التزام۔ کلی۔ جزئی کے بجائے دلالتہ المقصد جملہ تفسیر  
 عام۔ شاخص استعمال کرتے ہیں۔ خود امام صاحب نے بھی ابتداء میں یہ پردہ رکھا،  
 قسطاس مستقیم میں اشکال اربعہ کی سب صورتیں بیان کیں، لیکن سب کے نام بدل دیے  
 متکلمین نے خاص فن منطق کی رد میں کتابیں لکھیں۔ سب سے پہلے ابو سعید سیرانی نحوئی نے  
 ایک کتاب لکھی جس میں قواعد منطق کی غلطیاں ظاہر کیں، پھر قاضی ابوبکر باقلانی تفسیری  
 عبد الجبار معتزلی۔ جبائی۔ امام الحرمین، ابوالقاسم انصاری وغیرہ نے منطق کی معیشت  
 میں طبائعیان دکھائیں، ان باتوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ عام مسلمان اور خصوصاً فقہاء و محدثین،  
 فنون عقلیہ کے دشمن بن گئے۔ اور یہ سمجھنے لگے کہ منطق و فلسفہ کے اکثر مسائل منہرب اسلام  
 کے خلاف ہیں۔ امام غزالی نے جب خود فلسفہ کی تحصیل کی تو معلوم ہوا کہ یہ اُن بزرگوں  
 کی محض بدگمانی تھی، چنانچہ منقذ من الضلال میں فلسفہ کے تمام اجزاء یعنی طبعیات۔ الہیات۔



سیاسیات۔ اخلاق ہر ایک کے متعلق الگ یو یو کیا اور صاف لکھ دیا کہ حجز الہیات کے باقی تمام فلسفہ میں مذہب اسلام کے خلاف کوئی بات نہیں۔ اسکے بعد خود منطق فلسفہ میں متعدد کتابیں لکھیں، اور مستضعفی کے دیباچے میں لکھ دیا کہ منطق کے مسائل تمام علوم کے لیے ضروری ہیں اور جسکو واقفیت نہ ہو وہ اپنی معلومات سے کچھ کام نہیں لے سکتا اس پر اول اول تو ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے نہایت سخت مخالفت کی لیکن امام صاحب راست گوئی بے اثر نہیں رہ سکتی تھی، تھوڑے ہی دنوں میں منطق کی تمام اصطلاحیں عام طور پر متداول ہو گئیں۔ علامہ ابن تیمیہ۔ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں

وَمَا زَالَ نَظَرُ الْمُسْلِمِينَ يَعْيُونَ طَرِيقَهُ  
 أَهْلُ الْمَنْطِقِ وَإِنَّمَا كَثُرَ اسْتِعْمَالُهَا مِنْ دُونِ  
 بِيْحَامِدٍ - فَإِنَّهُ ادْخَلَ مَقَدَّمَ مِنَ الْمَنْطِقِ زَمَانِي سَهِ  
 الْيُونَانِي فِي أَوَّلِ كِتَابِهِ الْمُسْتَضْعَفِ - الْحَكْمِ  
 مستضعفی کے دیباچے میں شامل کر دیا

امام صاحب نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خاص مذہبی تصنیفات میں بھی منطقی اصطلاحیں داخل کر دیں،

علامہ ابن تیمیہ کتاب مذکورہ بالا میں ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں۔

وَأَوَّلُ مَنْ خَلَطَ مَنْطِقَهُمْ بِأَصُولِ  
 پہلا شخص جس نے یونانیوں کے منطق کو مسلمانوں کے اصول  
 المسلمین ابو حامد الغزالی - میں مخلوط کر دیا۔ ابو حامد غزالی ہیں

امام صاحب کے اس طرز عمل سے طرز تعلیم کا ایک نیا دور شروع ہوا، اس وقت تک



عام تعلیم کا جو مضاب مقرر تھا علوم عقلیہ سے بالکل خالی تھا۔ نظامیہ جیسے بڑے دارالعلوم میں معقولات کی ایک کتاب بھی درس میں داخل نہ تھی۔ محدثین۔ مفسرین۔ فقہاء۔ علوم عقلیہ سے نا آشنا محض ہوتے تھے، امام صاحب کے زمانے سے دفعۃً یہ حالت بدل گئی، اب معقول و منقول کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی، یہاں تک کہ ایک صدی بھی گزرنے نہ پائی تھی کہ شیخ الاشراق، اور امام فخر الدین ازی جیسے لوگ پیدا ہونے لگے جو عقل و نقل دونوں اقلیم کے شاہنشاہ تھے۔

اس اصلاح کا بہت بڑا اثر اسپین میں ہوا، اس وقت تک اس ملک میں علوم عقلیہ یہ تعصب تھا کہ امام غزالی کی کتابیں جب زبان پہنچیں تو اس شہبہ پر کہ انہیں فلسفہ کی آمیزش ہے تمام نامور علمائے آنکے جلا دینے کا حکم دیا اور اس حکم کی تعمیل بھی کی گئی۔ لیکن جب ابوبکر عربی وغیرہ، امام صاحب سے تحصیل علوم کر کے، اسپین کو واپس گئے تو یہاں بھی نئے مذاق کا چرچا ہوا، اور اگرچہ اخیر زمانے تک بھی فلسفہ کا عام رواج نہ ہو سکا، تاہم خواص نے بڑے ذوق شوق سے اس فن کو سیکھنا شروع کیا اور اس تحریک نے تلوہی پڑھنا شوہر میں ابن رشد۔ ابن طفیل۔ ابن ماجہ جیسے نامور پیدا کر دیے۔

علم کلام پر امام صاحب کا جو اثر ہوا اسکو ہم علم کلام کے حصے میں لکھ آئے ہیں۔  
فارسی لٹریچر اور شاعری، امام صاحب کے زمانے تک، فارسی کا لٹریچر، عربی علوم و فنون کے فیض سے بالکل محروم تھا، ابن سینا نے علاء الدولہ کی خاطر سے فلسفہ میں ایک مختصر سی کتاب حکمت علانیہ کے نام سے فارسی زبان میں لکھی تھی لیکن



وہ عیسٰی الفہم ہونے کی وجہ سے متداول نہ ہو سکی، اور اس لیے اس کی تقلید یا اقتباس سے فارسی زبان کو کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوا۔

شاعری میں بھی قصائد مدحیہ کے سوا ایسی صنف کو ترقی نہیں ہوئی تھی از مرثیہ نوی اگرچہ سیکڑوں برس پہلے شروع ہو چکی تھی لیکن یہ کمان فردوسی نے اس حد تک کی تھی کہ پھر کسی کو حوصلہ نہ ہوا۔

امام غزالی نے احیاء العلوم کو جب فارسی کا لباس پہنایا اور کیمیای سعادت لکھی تو فارسی زبان میں کثرت سے اخلاقی تصنیفات لکھی جانے لگیں جنہیں اخلاق نامی اخلاق جلالی، اخلاق محسنی، عام طور پر مشہور اور متداول ہیں۔ اخلاقی نظم کا بھی اُسی زمانے میں آغاز ہوا یعنی حکیم سنائی المتوفی ۴۵۱ھ ہجری نے حلیۃ لکھی جو تمارتہ اخلاق و پند و موعظت ہی، حکیم سنائی کو، امام غزالی سے ایک قسم کا رابطہ بھی تھا جسے انکو امام صاحب کی اتباع و تقلید پر آمادہ کیا ہوگا۔ وہ یہ کہ حکیم موصوف، ابو یوسف ہمدانی کے مُرید تھے، اور ابو یوسف شیخ ابو علی فارسی کے مُرید تھے جو امام غزالی کے پیر تھے اس رشتہ سے حکیم سنائی، امام غزالی کے بھتیجے تھے۔

امام صاحب کے زمانے میں شاعری کے دریا کا بہاؤ قصیدہ گوئی کی طرف تھا اور سلاجقہ کا سیلاب کرم اُسکے نور کو روز بروز بڑھاتا جاتا تھا، امام صاحب کی ولت جب فلسفہ اخلاق نے لٹریچر پر اثر ڈالنا شروع کیا تو گوانکے قریب عصر شعر املا میر غفری عبد الوہاب علی

۱۰ تذکرہ دولت شاہ سمرقندی - ذکر حکیم سنائی -



نظامی عروضی، لاسعی کیرانی، انوری۔ ادیب صابری کے کلام میں کوئی جدت پیدا نہیں ہوئی، لیکن ان کے بعد ہی شاعری کے درخت میں، اخلاق کی شاخ پھوٹنی شروع ہو گئی۔ یہاں تک کہ خواجہ فرید الدین عطار، مولانا روم، سعدی شیرازی کی آبیاری نے سین ہزاروں برگ و بار پیدا کر دیے۔

ایک بڑے عظیم الشان اثر جو فارسی لطیف اور بالخصوص فارسی شاعری پر پڑا وہ تصوف کے مذاق کا شامل ہونا تھا۔ اس وقت تک اشعار میں شاعری کا اصلی جوہر یعنی جذبات انسانی کا اظہار بالکل نہیں پایا جاتا تھا، اور اس وجہ سے شاعری، بالکل ایک صدی بے اثر تھی، غزل کوئی اگرچہ شروع ہو گئی تھی، لیکن چونکہ اسکی بنیاد ایک خلاف فطرت جذبہ یعنی امر و ستائی پر رکھی گئی تھی اسلئے تاثیر کا نام و نشان تک نہ تھا۔

امام صاحب کا  
اثر فارسی  
شاعری پر

امام صاحب نے جب فارسی زبان کو تصوف سے آشنا کیا اور فارسی لطیف کے رگ و پڑ میں صوفیانہ خیالات سرایت کر گئے تو شاعری میں بھی سچے جذبات اور احساسات آ گئے۔

خواجہ فرید الدین عطار المتولد ۱۲۵۵ھ ہجری نے جو اس طرز کے بانی تھے، سادگی کے ساتھ صوفیانہ خیالات ادا کیے۔ عارف روم نے اُس میں گرمی پیدا کی، اور پھر سعدی و حافظ عرفی نے اس شراب کو اس قدر تیز کر دیا کہ عرفان اُنہ سر ماندونہ دستار۔ غرض فارسی شاعری میں تاثیر کا جو نشہ پیدا ہوا وہ تصوف کی بدولت ہوا اور تصوف کا مذاق جو زبان میں آیا امام غزالی کی بدولت آیا۔



## امام صاحب کی مخالفت

امام صاحب کی مقبولیت کے اگرچہ بہت سے اسباب فراہم تھے جن کا یہ اثر ہوا کہ انکی زندگی ہی میں انکو حجة الاسلام کا لقب ملا جو آج تک قائم ہے، لیکن مخالفت کے بھی کچھ کم اسباب نہ تھے۔

۱۔ سب سے بڑا قصور یہ تھا کہ انھوں نے اشاعرہ کی پابندی سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا تھا۔ بہت سے مسائل میں اشاعرہ کے مخالف تھے، اور جن مسائل میں متفق تھے ان میں بھی اشعری کے مقلد نہ تھے بلکہ ان کا اجتہاد اشاعرہ سے متوارد ہو گیا تھا۔

۲۔ بعض مضامین فلسفیانہ مذاق پر لکھے تھے، اور فلسفہ کے اصول بعینہ تسلیم کر لے تھے۔

۳۔ مروجہ فقہ و کلام کا رتبہ بہت گھٹا دیا تھا۔

۴۔ عقائد کی طرح فقہ میں بھی کسی کے مقلد نہ تھے۔

۵۔ احیاء العلوم باب المغرورین میں فقہاء تکلمیین و عظیمین، متصوفہ کے

بہت سے عیوب ظاہر کیے تھے۔

ان اسباب نے ایک جم غفیر کو برا فروختہ کیا اور ہر فرقہ کے بڑے بڑے علماء مخالفت

پر کمر بستہ ہو گئے، فقہانے فتویٰ دیا کہ انکی تصنیفات، اور خصوصاً احیاء العلوم کا مطالعہ

کرنا گناہ ہے۔ اسپین کے علمائے جنکے سرگروہ قاضی عیاض تھے، انکی تصنیفات یا شاہ

وقت کے سامنے پیش کیں، اور رے دی کہ سب جلائیے کے قابل ہیں چنانچہ کل کی کل



جلادی گئیں یہ واقعہ شہ سہجری میں بمقام مرہ وقوع میں آیا محمد شاہ سلجونی کے دربار میں  
 بھی فقہا کے ایک بڑے گروہ نے انکی شکایت کی جسکی تفصیلی کیفیت ہم امام صاحب کے  
 حالات زندگی میں لکھ آئے ہیں۔

مخالفت کا سلسلہ امام صاحب کی وفات کے بعد بھی مدت تک قائم رہا۔  
 مخالفین کی تعداد اگرچہ بہت ہی لیکن انہیں سے جو لوگ اعلم و فضل میں ممتاز اور  
 نامور تھے انکی تفصیل ہے ابو بکر بن العربی۔ مازری۔ طروش۔ قاضی عیاض (مشتق)  
 ابن المنیر۔ محدث ابن اصلاح۔ یوسف دمشقی۔ بدر زکشی۔ برہان بقاعی۔ محدث ابن  
 جوزی۔ علامہ ابن تیمیہ۔ ابن قیم۔

جن لوگوں نے محض حسد و بغض کی وجہ سے مخالفت کی تھی، انکا ذکر تو بیجا ہے  
 لیکن جن لوگوں کی مخالفت نیک نیتی پر مبنی تھی انکے خیالات، اور رائیں لحاظ کے قابل ہیں  
 انہیں سے محدث مازری بہت بڑے پایہ کے محدث تھے، انکی شرح صحیح مسلم تمام شروح سے علی  
 درجہ کی ہے، محدث موصوف نے امام صاحب کے متعلق نہایت مفصل لے دی ہے جسکو  
 علامہ ابن ابی نے طبقات الشافعیہ میں بتماہا نقل کیا ہے، ہم اسکا خلاصہ، اس مقام پر  
 نقل کرتے ہیں، اس میں بعض الفاظ امام صاحب کی نسبت نہایت سخت ہیں لیکن وہ محدث  
 موصوف کے خاص الفاظ ہیں میں صرف ناقل ہوں۔

”غزالی کے شاگردوں کو میں نے دیکھا ہے اور ان سے غزالی کے حالات و خیالات  
 اس کثرت سے سنے ہیں کہ گویا میں نے خود غزالی کو دیکھا ہے اس لحاظ سے میں انکی نسبت



اپنے خیالات تفصیل ظاہر کرتا ہوں۔

غزالی کو فقہ میں، اصول فقہ کی نسبت زیادہ کمال ہے۔ علم کلام میں بھی انکی تصنیفیں ہیں لیکن اس فن میں انکو کمال نہیں جسکی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے قبل اسے کہ علم کلام میں ہمارے حاصل ہو فلسفہ کی کتابیں دیکھیں، اسکا یہ اثر ہوا کہ فلسفہ کے خیالات ان پر اثر گر گئے، مجکو یہ بھی اطلاع ملی ہے کہ وہ، اخوان الصفا کے رسائل کو اکثر مطالعہ میں رکھتے تھے، ان سالوں کا مصنف، ایک فلسفی ہے، جسنے فلسفہ کو دین میں ملانا چاہا اور اس پر دے میں فلسفہ کی حمایت کی، اسی زمانے میں بوعلی سینا پیدا ہوا جو فلسفہ کا امام تھا۔ اسنے چاہا کہ عقائد اسلام کو بالکل فلسفہ کے قالب میں ڈھال دے، چنانچہ اپنے زور قابلیت سے اسرا دے میں بہت کچھ کامیاب ہوا۔ غزالی کے بہت سے مسائل بوعلی سینا ہی کے خیالات پر مبنی ہیں۔

تصوف کے مسائل جو غزالی نے لکھے ہیں، مجکو معلوم نہیں کہ اس فن میں انکا ماخذ کیا ہے؟ قیاس غالب ہے، کہ ابو حیان توحیدی کی کتاب ہوگی۔

غزالی نے احیاء العلوم میں نہایت محیث، اور موضوع حدیثیں نقل کی ہیں۔

غزالی جابجا تصریح کرتے ہیں کہ وہ بہت سے مسائل ایسے ہیں، جنکو کتاب میں نہ ج نہیں کرنا

چاہیے۔ لیکن اسکی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ وہ مسائل اگر غلط ہیں تو ضرور اس قابل ہیں۔ لیکن اگر

صحیح ہیں جیسا کہ غزالی کا خیال ہے تو کیوں نہ ظاہر کیے جائیں۔

یہ امام ہارزمی کی رائے تھی۔

مخالفین میں ایک اور بڑے پایہ کے شخص ابو الولید طرطوشی ہیں۔ وہ خود امام صاحب



ملے تھے، اور ان کے خیالات و معتقدات ان کی زبانی سُنے تھے، وہ لکھتے ہیں۔

میں نے غزالی کو دیکھا ہے۔ بے شبہ وہ نہایت ذہین۔ جاہل۔ اور واقعہً قنین ہیں ایک مدت تک وہ علوم کے درس و تدریس میں مشغول رہے۔ لیکن اخیر میں سب چھوڑ چھا کر صوفیوں میں جا ملے۔ اور فلاسفہ کے خیالات، اور منصور حلاج کے معنی، مذہب میں مخلوط کر دیے، فقہا و تکلمیین کو برا کہنا شروع کیا اور قریب تھا کہ مذہب کے دائرے سے نکل جائیں احیاء العلوم لکھی تو چونکہ تصوف میں پوری مہارت نہیں تھی۔ ایسے مُنہ کے بل گرے، اور تمام کتاب میں موضوع حدیث میں بھر دین۔

علامہ ابن السبکی نے امام مازری اور طروشکی کے اقوال نقل کر کے نہایت تفصیل کے ساتھ ایک ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ لیکن بعض جواب ایسے دیے ہیں جن کی نسبت یہ کہنا صحیح ہے کہ توجیہ القول بالایرضی بہ قائمہ۔ مثلاً فلسفہ کی آمیزش کا جواب الزام تھا، اُس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ امام غزالی فلسفہ کے دشمن ہیں ان کی تصنیفات کو فلسفہ سے کیا تعلق، لیکن جس شخص نے امام صاحب کی تصنیفات کو دیکھا ہے اور فلسفہ سے واقفیت رکھتا ہے، وہ کیونکر اس واقعہ کا انکار کر سکتا ہے۔ محدث ابن الصلاح امام صاحب سے اس بات پر راض ہیں کہ انھوں نے منطق میں کیوں کتاب لکھی، منطق کا سیکھنا بالکل حرام ہے، کیا ابن السبکی اس کے جواب میں امام صاحب کی منطقی تصنیفات سے بھی انکار کریں گے؟

محدث ابن جزمی نے احیاء العلوم کی غلطیوں پر ایک مستقل کتاب لکھی جس کا نام علامہ حیار با غلاط الا حیار رکھا۔ ابو بکر محمد بن عبد السلام الفی نے، مضمون کا رد لکھا چنانچہ صاحب کشف الظنون



نے مضمون کے ذکر میں اسکا تذکرہ کیا ہے۔

امام صاحب پر جو کتبہ چینیان اور اعتراضات کیے گئے اگرچہ اکثر بجا اور غلط تھے لیکن اس سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان اسوقت تک اشخاص پرستی میں مبتلا تھے بلکہ آزادی رائے کا جو ہر ان میں باقی تھا۔ امام صاحب کا فضل و کمال تمام عالم میں مسلم ہو چکا تھا خود سلاطین وقت انکے حلقہ بگوش ہو چکے تھے تاہم آزادی رائے نے لوگوں کو اس بات پر مجبور کیا کہ انکی رائے میں امام صاحب نے جو غلطیاں کی تھیں، بے تکلف ظاہر کر دیں۔ اس واقعہ سے یہ سبق بھی سیکھنا چاہیے کہ صحیح و اقصیت کے بغیر کسی چیز کی نسبت جو خیالات قائم کیے جاتے ہیں وہ صحیح نہیں ہوتے محدث ابن اصلاح قاضی عیاض مازری ابن جوزی، کس لبے کے لوگ ہیں، لیکن چونکہ فلسفہ منطق نہیں جانتے تھے اسلئے کہ قاضی غلط رائے میں قائم کیں، اور امام صاحب پر کیسے سبب الزام لگائے، ہمارے زمانے کے علما کا بھی یہی حال ہے، چونکہ انکو علوم و فنون جدیدہ سے مطلق واقفیت نہیں، اس لئے عوام جدیدہ کے متعلق انکو عجیب عجیب بدگمانیاں ہیں۔

اخیر میں اس بات کا اعتراف بھی کرنا ضرور ہے کہ امام صاحب کی بعض تصنیفات میں واقعی بعض باتیں مواخذہ کے قابل ہیں مثلاً۔ احیاء العلوم میں احادیث کے نقل کرنے میں نہایت بے احتیاطی کی ہے۔ سیکڑوں ہزاروں حدیثیں۔ موضوع اور ضعیف نقل کر دی ہیں جنکا کتب احادیث میں کہیں نہ نہیں۔ احادیث پر موقوف نہیں، بزرگان سلف کے متعلق جو واقعات لکھے ہیں۔ اکثر دور از کار، اور عیدار عقل ہیں، اور بہتر عوام کے کوئی شخص ان پر



یقین نہیں کر سکتا اسی کے ساتھ زہد اور مجاہدہ۔ کے بیان میں ایسی باتیں لکھی ہیں جن سے متجاوہ ہیں۔ علامہ ابن قیم نے نہایت سختی سے اس پر وار و گیر کی ہے چنانچہ علامہ مرتضیٰ نے احیاء العلوم کی شرح میں، امام صاحب کے اقوال، اور ابن قیم کا رد تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے، علامہ موصوف نے ابن قیم کے ہر اعتراض کا جواب بھی دیا ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ بعض اعتراضات لا جواب ہیں۔

بہر حال امام صاحب امام تھے، پیغمبر تھے، اور پیغمبر کے سوا کسی شخص کو عصمت کا رتبہ حاصل نہیں ہو سکتا۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

شبلی نعمانی } دسمبر ۱۹۰۱ء  
مقام حیدر آباد (دکن)

بقلم واجد علی عفی عنہ



شائع ہونے سے اسکی کل جلدیں ہاتھوں ہاتھ مکمل گئی تھیں اب پھر دوسری مرتبہ سی انتظام و اہتمام سے  
 چھاپا گیا ہے کاغذ و چھپائی نہایت اعلیٰ۔ اس شہادت نامہ کو سنی شیعہ دونوں پسند کرتے ہیں۔ (عک ۱)  
 فتوحات غوثیہ۔ باضافہ نسخہ فضائل الابرار (اردو) شریعہ میں نبی آخر الزمان علیہ الصلوٰۃ والسلام  
 کے کچھ فضائل بیان کیے گئے ہیں بعد ازاں حضرت محبوب سبحانی کے حالات و مناقب میں طرز بیان عمدہ ہے (۳۳)  
 تقریر لعینین عن مناقب احسینین۔ (اردو) اس کتاب کے دو حصے ہیں پہلے حصہ میں خلیفہ پنجم حضرت  
 امام حسن رضی اللہ عنہ کے حالات ہیں جو اردو کی اور کتابوں میں نادر الوجود اور کمیاب ہیں۔ دوسرے حصہ میں  
 مناقب فضائل حضرات خلفای راشدین رضی اللہ عنہم بیان کیے گئے ہیں۔ زبان شستہ اور پاکیزہ ہے قیمت صرف (۲۲)  
 تاریخ فقہ یعنی مفید لمفتی (اردو) مدت سے ملک کو ضرورت تھی کہ فقہای حنفیہ کے تاریخی حالات اور فقہ  
 حنفی کی تالیفات سے قوم کو اطلاع دی جائے اسلئے کہ کسی مذہب کے محامد سے اسی وقت بحث کی جاسکتی ہے جبکہ بزرگان  
 قوم کی تحقیقات علمیہ سے پوری واقفیت ہو اور مذہبی کتابوں پر کافی عبور ہو، صرف اس ضرورت کو محسوس کر کے  
 یہ کتاب جدید طرز میں تالیف کی گئی ہے جو فتوے نویسوں کے لیے دستور العمل و راہل نظر کے لیے سرمایہ تاریخ ہے اس کتاب  
 میں نہایت جانفشانی سے تمام لوازم افتاء و تاریخ و تالیفات کا استفتا کیا ہے اور نیز ان کتابوں کا ذکر کیا ہے جو  
 غیر معتبر ہیں اور جن سے فتوے درست نہیں۔ پھر فقہ حنفی کی تمام مستند کتابوں کے حالات حروف و سنجی کی ترتیب  
 سے درج کیے ہیں۔ کتاب کا مقدمہ صرف ۱۴۸ صفحوں میں ہے کمال حسن و خوبی کے ساتھ چکے خشک کاغذ پر چھپی ہے (عک ۲)  
 مطلع آفتاب رسالت۔ (اردو) یہ جدید التالیف کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعات میں ہے  
 ابتدائی ولادت سے ایام وفات تک تمام حالات درج ہیں حضرت امام حسینؑ کے واقعات شہادت بھی ضمنا لکھے ہیں  
 واصل یہ مولود کی کتاب ہے۔ جستہ جستہ نعتیہ غزلیں اور قصائد بھی ہیں۔ قیمت (۳۳)  
 کتاب المعارف ابن ابی قتیبہ۔ جلد اول۔ (اردو) ابتدائی آفرینش عالم سے زمانہ اسلام تک کی تاریخ  
 جس میں حضرت آدم علیہ السلام سے جناب رسالت مآب ختم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم تک انبیاء علیہم السلام دیگر  
 صنادید عرب اور صحابہ کرام کے مکمل حالات و سوانح عمریان اور ضروری تذکرے بروایان صحیحہ بیان کیے گئے ہیں  
 اسکے مصنف علامہ ابو محمد عبد اللہ بن مسلم ابن ابی قتیبہ الکاتب الدینوری روح اللہ روحہ متوفی ۲۴۰ھ ہجری  
 یہ کتاب عربی سے اردو میں ترجمہ ہوئی ہے۔ عبارت سلیس عام فہم شستہ ہے کاغذ گندہ۔ قیمت صرف (۱۷)  
 جستان تعریب گلستان مع ترجمہ سنبلستان۔ علامہ ابن مخلص اسرائیلی نے کتاب گلستان  
 سعدی کا ترجمہ عربی زبان میں کیا ہے عبارت بالکل مرصع و مسجع ہے شکر کا ترجمہ شریں اور نظم کا ترجمہ نظم میں  
 ہے۔ فن ادب میں اس سے اچھی اور عمدہ کتاب آج تک تالیف نہیں ہوئی، لفظی ترجمہ اردو بھی دوسرے کالم  
 میں بنام سنبلستان درج ہے لفظی غایت کے ساتھ طلبہ کے سمجھنے کا زیادہ خیال کیا گیا ہے یہ ترجمہ تعلق لفظی  
 کے ساتھ مطلب خیر بامحاورہ روزمرہ قاعدہ کے موافق ہے عربی زبان دانی ملکی اور اخلاقی معاملات میں اسکے سوا

ملنے کا پتہ۔ محمد عبدالولی مالک صاحب المطابع آسی پریس شہر لکھنؤ



دوسری کتاب ایسی مدد دہین مل سکتی۔ عربی علم ادب اور زبان دانی کے شائقین کو اس نایاب کتاب سے ضرور فائدہ اٹھانا چاہیے۔ قیمت..... (۷۷)

جوامع الکلم۔ ان مختصر کلمات طبیات کا مجموعہ جو تمام دینی و دنیاوی امور کے دستور العمل اور سعادت دارین کے وسائل ہیں۔ قیمت..... (۷۸)

الدر النضید فی غر القصید۔ عربی زبان کے وہ قصائد غرا جو طلبہ و مکملہ کے لیے سرمایہ ناز ہیں (۷۸) قرین الطلاب حصول الاداب۔ علم ادب حاصل کرنے میں طلبہ کو اس بڑی مدد مل سکتی ہے۔ (۷۵)

اصلاح ترجمہ دہلویہ (اردو) مولانا ذریعہ صاحب دہلوی نے ترجمہ قرآن مجید میں جو غلطیاں کی ہیں ان سب کی اصلاح جناب مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نے کی ہے۔ قیمت..... (۷۹)

اکثر الاعظم۔ اس رسالہ کا حاجیون اور عازمان منازل مقدسہ کے پاس ہونا بہت ضروری ہے اس میں شروع سے آخر تک بہترین مقام سے مشرف ہونے اور وہاں مناسب دعاؤں کے پڑھنے کا طریقہ درج ہے۔ (۸۴)

الغزالی مع لائف شمس العلماء شہلی مرحوم۔ جو نہایت عمدہ کاغذ و چھپائی اور صحت کیساتھ چھپی ہے۔ (۸۵) معارج الدین۔ مولوی سید نواب علی صاحب۔ ایم۔ اے پروفیسر برودہ کالج نے زمانہ کا یہ رنگ دیکھ کر کہ علم دین کی طرف سے لوگ کیسے غافل ہیں ارادہ کیا کہ علوم جدیدہ کے طیاروں سے جو شکوک

اور اعتراضات کے گولے دشمنان دین برسر آ رہے ہیں انکے شر سے حرم اسلام کو محفوظ رکھنے کی غرض سے اپنے فرض کو ادا کیا ہے۔ شکر ہے کہ حصہ اول پورا ہو گیا۔ چونکہ معرفت نفس معرفت الہی کا ذریعہ ہے اس لیے پہلے روح اور مفاد سے بحث کی ہے۔ باب اول میں مسائل سائنس کا

ایک مختصر مگر مسلسل خاکہ پیش دیا ہے۔ قیمت..... (۸۶) مقالات شہلی۔ شمس العلماء علامہ شہلی مرحوم کی تصنیف ہے اس میں مختلف علوم و فنون نیز سلاطین

و علمای دین اور عہد حکومت اسلام میں مسلمانوں کے دوسری قوموں کے ساتھ تعلقات اور فرقہ اسلام پر خاص طور پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ قیمت..... (۸۷)

مواظفرائی۔ نذر سال مسلمان بچوں کے لیے ابتدائی تعلیم کے واسطے نہایت مفید ہے اولاً سورہ فاتحہ اور چند سورتیں سورہ فیل تک نماز پڑھنے کو اور بعد ازاں قرآن مجید کے مختلف مقامات سے منتخب آیات پسند و نصائح یکجا جمع کر کے اخلاقی تعلیم دینے کو مع ترجمہ درج کی گئی ہیں (۹۱)

اورادہ مرشد مؤلفہ مولانا مولوی عبدالاول صاحب جو نیویری۔ اس میں مولانا نے مجرب تیرہ ہدف و ظائف جمع کر دیے ہیں جسکے ورد سے ہزاروں مسلمان دولت دنیا و دین سے مالا مال ہو گئے (۹۲)

ملنے کا پتہ۔ محمد عبدالولی مالک اصح المطابع اسی شہر لکھنؤ



# سوانح مولوی روم

یعنی  
مولانا جلال الدین رومی کی مفصل سوانح عمری

سچے سچے جہیں  
مثنوی شریف اور دیگر تصنیفات پر نہایت تفصیل سے تقریظ

اور تبصرہ لکھا لیا ہے

مولفہ

شہداء العلماء مولانا بابی نعمانی

حسب اجازت مولف

سیدن شاہ مہتمم اتحاد لکھنؤ نے  
باہتمام سید ظہور الحسن مالک قومی پریس دہلی

ہلالی پریس دہلی میں چھپوا کر شائع کی

صرف ٹائٹل ہیچ ہلالی پریس دہلی میں فضل حسین کے اہتمام سے چھپا۔



## المامون

مصنفہ مولانا شبلی اہل کتاب کے دو حصے ہیں پہلے میں  
تمہید ترتیب خلافت ماموں الرشید کی ولادت تعلیم و  
تربیت و یحمدی تخت نشینی خانہ جنگیاں فتوحات ملکی  
وفات کے حالات دوسرے حصے میں ان مرتب کی تفصیل اور  
جسے اس عہد کے ملکی حالات اور ماموں الرشید کے تمام  
اخلاق و عادات کا اندازہ ہو سکتا ہے نیز امن کارناموں  
کی تفصیل اور جنگی وجہ سے ماموں رشید کا عہد عموماً شاہان  
اسلام کے عہد سے علمی حیثیت سے ممتاز تسلیم کیا گیا ہے  
مع رسالہ انجریہ قیمت پیر

## سیرۃ النعمان

یعنی امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ کو فی رحمتہ اللہ علیہ کی سوانح عمری  
حصہ اول و دوم اس کتاب کے پہلے حصہ میں امام صاحب کلام  
و نسب لادت و سن رشد و تعلیم و تربیت شیوخ حدیث  
و درس و افتاء و بقیہ زندگی اور دربار کے تعلقات و علوم و حالات  
اخلاق و عادات مناظرہ و فتاویٰ و دیانت و طباعی اس قسم  
کے حالات نہایت تفصیل سے مذکور ہیں دوسرے حصہ میں امام  
صاحب کے اصول اور مسائل سے جو علم کلام اور فن حدیث  
متعلق ہے تفصیلی بحث ہو اور واقعات و اسانید کے ساتھ  
ثابت کیا گیا ہے کہ فن حدیث میں آپ کا کیا پایہ تھا فن فقہ  
پر تفصیلی ریویو ہے جو جہین مہوین فقہ کے تلمیذی حالات کیساتھ

وہ تمام خصوصیتیں تفصیلاً بیان کی گئی ہیں جنکی وجہ  
فقہ حنفی کو اورائمہ کی فقہ پر ترجیح حاصل ہے۔ خاتمہ میں امام  
صاحب کے نامور اور ممتاز شاگردوں کے مختصر حالات ہیں  
مصنفہ مولانا شبلی مرحوم قیمت فی جلد پیر  
اورنگ زیب عالمگیر

شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی کی یہ بالکل جدید تالیف ہے  
تاریخ اور واقعات کی تحقیق و تنقید میں مولانا کا پایہ اظہر  
من الشمس ہے شاہ عالمگیر پر جو الزامات وارد ہوئے ہیں  
بھائیوں کا قتل بابا کی گرفتاری تعصب مذہبی ہندو  
کے ساتھ مخالفت و دشمنی وغیرہ کے متعلق جو الزامات  
کئے جاتے ہیں اس کتاب میں ثابت کیا گیا ہے کہ ان اعتراضات  
کو واقعات سے کوئی تعلق نہیں یہ باتیں پست نظر اور تنگ  
خیال رافضیوں کی پیلا کی ہوئی ہیں مولانا نے خود  
اس عہد کی مستند تاریخوں سے تمام واقعات کی تحقیق  
کی ہے اور اصل حوالہ کی غلط فہمیوں پر روایت کی نظر ڈالی ہے

## الفاروق

یعنی سوانح عمری حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ  
مؤلفہ شمس العلماء مولوی شبلی نعمانی مرحوم قیمت پیر

## مقالات شبلی

جس میں مولانا شبلی نعمانی مرحوم کے وہ علمی اور تاریخی  
مضامین لکھے جو آج تک طبع نہیں ہوئے قیمت پیر



# فہرست مضامین

نمبر	مضمون	صفحہ	نمبر	مضمون	صفحہ
۱	ویباچہ		۱۸	ریاضت شائقہ	۲۵
۲	نام نسب ولادت و تعلیم و تربیت	۱	۱۹	زہد و قناعت	۲۷
۳	مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کا بلخ سے		۲۰	معاشر	۳۱
۴	تشریف لیجانا	۳	۲۱	امر کی صحت سے اجتناب	۳۲
۵	سلاطین روم	۴	۲۲	وجد و استغراق	۳۳
۵	قونیہ میں پنچنا	۵	۲۳	تصنیفات	۳۴
۶	مولانا کی ولادت	۶	۲۴	دیوان	۳۵
۷	سید برہان الدین سے استفادہ	۷	۲۵	ثنوی	۳۶
۸	شمس تبریز کی ملاقات	۸	۲۶	سبب تصنیف	۳۷
۹	شمس تبریز کا گم یا قتل ہونا	۹	۲۷	ثنوی کی ترتیب	۵۱
۱۰	مولانا کی شاعری کی ابتدا	۱۰	۲۸	ثنوی اور حدیقہ کے بعض مشترک مضامین کا تقابل	۵۴
۱۱	صلاح الدین زرکوب کی صحبت	۱۱	۲۹	ثنوی کی خصوصیات	۴۲
۱۲	حسام الدین چلی	۱۲	۳۰	مثال ۱	۴۴
۱۳	مولانا کی بیماری اور وفات	۱۳	۳۱	مثال ۲	۴۷
۱۴	اولاد	۱۴	۳۲	مثال ۳	۴۸
۱۵	سلسلہ باطنی صحت	۱۵	۳۳	مثال ۴	۴۹
۱۶	مولانا کے معاصرین و زریاب	۱۶	۳۴	مثال ۵	۷۰
۱۷	اخلاق و عادات	۱۷	۳۵	مناظرات	۷۱



نمبر	مضمون	صفحہ	نمبر	مضمون	صفحہ
۳۶	علم کلام	۷۷	۴۹	جبر و قدر	۱۱۹
۳۷	شاہب مختلفہ میں سے ایک نہ ایک نہیں		۵۰	تصوف	۱۲۴
	کا صحیح ہونا ضرور ہے		۵۱	توحید	۱۳۱
۳۸	الہیات	۷۸	۵۲	وصدۃ الوجود	۱۱
۳۹	ذات باری	۸۴	۵۳	مقامات سلوک و فنا	۱۳۵
۴۰	صفات باری	۸۵	۵۴	عبادات	۱۴۰
۴۱	نبوت	۸۹	۵۵	نماز	۱۴۱
۴۲	وحی کی حقیقت		۵۶	روزہ	۱۴۲
۴۳	مشاہدہ ملائکہ	۹۲	۵۷	سج	۱۱
۴۴	نبوت کی تصدیق	۹۷	۵۸	فلسفہ و سائنس	۱۴۳
۴۵	معجزہ	۹۹	۵۹	تجاذب و انجذاب	۱۱
۴۶	معجزہ دلیل نبوت ہر یا نہیں	۱۰۳	۶۰	تجاذب و قطرات	۱۴۴
۴۷	روح	۱۰۴	۶۱	تجدد و امثال	۱۴۵
۴۸	معاد	۱۱۱	۶۲	مسئلہ ارتقاء	۱۱



۱  
بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

حاید اومصلیٰ

مشکل حکایتیت کہ ہر ذرہ عین است . امانی توان کہ اشارت بہ او کنند

سلسلہ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہے تین حصے (علم الکلام - الکلام - الغزالی) پہلے شائع ہوئے  
ہیں۔ مولانا روم کو دنیا جس حیثیت سے جانتی ہے وہ فقر و تصوف ہے اور اس لحاظ سے متکلمین کے  
سلسلے میں انکو داخل کرنا اور اس حیثیت سے انکی سوانح عمری لکھنا۔ لوگوں کو موجب تعجب ہوگا  
لیکن ہمارے نزدیک اصلی علم کلام ہی ہے کہ اسلام کے عقائد کی اس طرح تشریح کی جائے اور اسکے حقائق  
و معارف اس طرح بتائے جائیں کہ خود بخود و نشین ہو جائیں۔ مولانا نے جس خوبی سے اس فرض کو ادا  
کیا ہے۔ مشکل سے اسکی نظیر مل سکتی ہے۔ اس لئے انکو زمرہ متکلمین سے خارج کرنا سخت نا انصافی ہے۔  
مولانا کے حالات و واقعات۔ عام تذکروں میں مختصر آتے ہیں سپہ سالار ایک بزرگ مولانا کا مقرر  
خاص تھے اور مدت تک فیض صحبت اٹھایا تھا۔ انھوں نے مولانا کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے  
سنابقا عارفین میں بھی انکا مفصل تذکرہ ہے۔ میں زیادہ تر انہیں دونوں کتابوں کو ماخذ قرار دیا ہے لیکن  
یہ کتابیں قدیم مذاق پر لکھی گئی ہیں اور اسلئے ضروری اور بکار آمد باتیں کم ملتی ہیں لیکن اس نقص کی تلافی اس طرح  
کر دی گئی ہے کہ مولانا کا کلام اور بالخصوص تنویدی پر نہایت مفصل تبصرہ لکھا ہے کہ توفیقی اے اللہ دھوئے دے کہ وہ نصیر



## نام و نسب - ولادت و تعلیم - و تربیت

محمد نام - جلال الدین لقب - عرف مولانا نے روم حضرت ابو بکر صدیقؓ کی اولاد میں تھے جو اہل مضیہ میں سلسلہ نسب میں طح بیان کیا ہے - محمد بن محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی بکر الصدیق - اس روایت کی رو سے حسین بلخی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں - لیکن سپہ سالار نے آنکودا والکھا ہے - اور یہی صحیح ہے - حسین بہت بڑے صوفی اور صاحب حال تھے - سلاطین وقت اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ نے اپنی بیٹی کی آنسے شادی کر دی تھی - بہار الدین اسی کے بطن سے پیدا ہوئے - اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ بہار الدین کا مامون اور مولانا کا نانا تھا -

مولانا کے والد  
شیخ بہار الدین

مولانا کے والد کا لقب بہار الدین اور بلخ وطن تھا - علم و فضل میں یکتائے روزگار گئے جاتے تھے - خراسان کے تمام دور و دراز مقامات انہی کے یہاں فتوے آتے تھے - بیت المال سے کچھ روزانہ مقرر تھا - اسی پر گذر اوقات تھی - وقف کی آمدنی سے مطلقاً متمتع نہیں ہوتے تھے - معمول تھا کہ صبح سے دوپہر تک علوم و دینیہ کا درس دیتے تھے - ظہر کے بعد حقائق اور اسرار بیان کرتے پیر اور جمعہ کا دن وعظ کے لئے خاص تھا -

یہ خوارزم شاہیوں کی حکومت کا دور تھا - اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلہ کا گل سرسید تھا مسند آرا تھا - وہ بہار الدین کے حلقہ بگوشوں میں تھا اور اکثر انکی خدمت میں حاضر ہوتا - اسی زمانہ میں امام فخر الدین رازی بھی تھے اور خوارزم شاہ کو انسے بھی خاص عقیدت تھی - اکثر ایسا ہوتا کہ جب محمد خوارزم شاہ - بہار الدین کی خدمت میں حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہمراہ ہوتا - بہار الدین

لہ مریتہ العلم ارنقی -

لکہ محمد خوارزم سلسلہ خوارزمیہ کا بہت بڑا اقتدار فرما رہا تھا - خراسان سے لیکر تمام ایران - ماوراء النہر - کاشغر و عراق تک اسکے زیر اثر تھا - اخیر میں ارادہ کیا کہ سلطنت عباسیہ کو مٹا کر اسکے بجائے سادات کی سلطنت قائم کرے - اس ارادے سے بغداد کو روانہ ہوا - لیکن راہ میں اس قدر برف پڑی کہ واپس آیا - اللہ ہم میں چنگیز خانیوں سے شکست کھائی اور بالآخر ناکامی کی حالت میں سلطنت میں وفات پائی - دیکھو تذکرہ دولت شاہ سمرقندی - ۱۲



اشناسے وعظ میں فلسفہ یونانی اور فلسفہ دانوں کی نہایت مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہو اور فلسفیوں کی تقویم کہن پر جان دیتے ہیں۔ نجات کی کیا امید کر سکتے ہیں۔ امام صاحب کو ناگوار گذرتا۔ لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ نہ کہہ سکتے۔

ایک دن خوارزم شاہ مولانا بہار الدین کے پاس گیا تو ہزاروں لاکھوں آدمیوں کا مجمع تھا شیخی سلطنتوں میں جو لوگ مرجع عام ہوئے ہیں سلاطین وقت کو ہمیشہ انکی طرف سے بے اطمینانی رہتی رہی۔ امام الرشید نے اسی بنا پر حضرت علی رضا کو عید گاہ جانے سے روک دیا تھا۔ جہانگیر نے اسی بنا پر مجدد

الف ثانی کو قید کر دیا تھا۔ بہر حال خوارزم شاہ نے حد سے زیادہ بھڑکھا تو دیکھ کر امام رازی سے کہا کہ کس غضب کا مجمع ہو۔ امام صاحب اس قسم کے موقع کے منتظر رہتے تھے۔ فرمایا ہاں۔ اور اگر ابھی تدارک نہ ہوا تو پھر شکل ٹیریگی۔ خوارزم شاہ نے امام صاحب کے اشارے سے خزانہ شاہی اور قلعے کی

شیخ بہار الدین  
کلج شریف  
لے جانا

کنجیان بہار الدین کے پاس بھیج دیں اور کہلا بھیجا کہ اسباب سلطنت صرف یہ کنجیان میرے پاس رہ گئی ہیں وہ بھی حاضر ہیں۔ مولانا بہار الدین نے فرمایا کہ اچھا جمعے کو وعظ کہہ کر یہاں چلا جاؤں گا جمعے کے دن شہر سے نکلے۔ میدان خاص میں سے تین سو بزرگ ساتھ تھے خوارزم شاہ کو خبر ہوئی

تو بہت پتپتایا اور حاضر ہو کر ٹبری منت سماجت کی لیکن یہ اپنے ارادے سے باز نہ آئے۔ راہ میں جہاں گزر ہوتا تھا تمام رؤسا و امرا زیارت کو آتے تھے۔ سلسلہ میں نیشاپور پہنچے۔ خواجہ فرید الدین عطار

ملنے کو آئے۔ اس وقت مولانا روم کی عمر چھ برس کی تھی۔ لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چمکتا تھا خواجہ صاحب نے شیخ بہار الدین سے کہا۔ کہ اس جو ہر قابل سے غافل نہ ہونا۔ یہ کہہ کر اپنی شنوی سسر

سلاطین روم

مولانا کو عنایت کی۔ چونکہ مولانا کے حالات زندگی میں سلاطین روم کا ذکر جا بجا آئے گا اور ان سلاطین کے بارے میں اکثر روایات سے خاص تعلق رہا ہے۔ اسلئے مختصر طور پر اس سلسلے کا ذکر ضروری اس زمانے

میں جو لوگ سلاطین روم کہلاتے تھے۔ وہ سلجوقیہ کی تیسری شاخ تھی جو ایشیائے کوچک پر قابض ہو گئی تھی۔ اور اس زمانے میں ایشیائے کوچک ہی کو روم کہتے تھے۔ یہ سلطنت ۲۲۰ سال تک قائم

ہوئی۔ یہ واقعہ اور تمام تذکروں میں مذکور ہے۔ لیکن سپہ سالار کے رسالے میں اسکا مطلق ذکر نہیں ہے۔



رہی اور چودہ حکمران ہوئے اس سلسلے کا پہلا فرمان روا قطلش تھا جو طغرل بیگ سلجوقی کا برادر  
عزاد تھا قطلش اپا ارسلان کے مقابلے میں باغی ہو کر ۵۳۵ھ میں مارا گیا۔

مولانا اپنے والد کے ساتھ جہان اطراف میں آئے تو اس وقت علاؤ الدین کی قیادت تحت سلطنت  
پر شتمن تھا۔ وہ بڑی عظمت و جلال کا بادشاہ تھا۔ اور اسکے حدود سلطنت بہت وسیع ہو گئے تھے  
۵۳۳ھ میں مر گیا۔ اور اسکا بیٹا غیاث الدین کنخسرو بادشاہ ہوا۔ اسکے زمانے میں ۵۳۴ھ میں تاتاریوں  
نے بہ سرداری تاجوروم کا رخ کیا۔ غیاث الدین نے انکو روکنا چاہا۔ لیکن خود شکست کھائی اور  
مجبور ہو کر مطیع ہو گیا۔ ۵۳۶ھ میں وفات پائی۔ اسے تین بیٹے چھوڑے۔ علاؤ الدین کی قیادت۔

عزالدین کیکاؤس۔ رکن الدین قلیچ ارسلان۔ علاؤ الدین کو خاص قونیہ کی حکومت ملی۔ ۵۳۵ھ  
میں وہ ہلاکو خان کے بھائی منجو خان سے ملنے کیلئے قونیہ سے چلا۔ اور اسی سفر میں مر گیا منجو خان  
نے ہلاکو کو اسکے دو بھائیوں میں تقسیم کر دیا۔ اور یہ دونوں بھائی منجو خان کے خراج گزار رہے۔  
عزالدین کیکاؤس خاص قونیہ کا بادشاہ تھا۔ اسی زمانے میں ہلاکو کے سپہ سالار بیکو نے قونیہ  
پر حملہ کیا۔ کیکاؤس بھاگ گیا۔ اہل شہر نے خطیب شہر کے ہاتھ پر بیکو سے بیعت کی بیکو نے خطیب  
کی بہت عزت کی اور اسکی بیوی خطیب کے ہاتھ پر سلام لائی۔

۵۳۹ھ میں کیکاؤس اور رکن الدین دونوں بھائیوں میں لڑائی ہوئی اور ہلاکو کی مدد سے  
رکن الدین نے فتح پائی۔ لیکن وہ خود بھی قتل کر دیا گیا۔

معین الدین پروانہ جبکا ذکر اکثر مولانا کے حالات میں آئے گا اسی رکن الدین کا حاجب اور  
دراصل سیاہ و سفید کا مالک تھا۔ رکن الدین مولانا روم کا مرید خاص اور موہنہ بولا فرزند تھا  
مولانا بہار الدین نیشاپور سے روانہ ہو کر بغداد پہنچے یہاں مدتوں قیام رہا۔ روزانہ شہر کو تمام  
امرا و روسا و علما ملاقات کو آتے تھے۔ اور ان سے معارف و حقائق سنتے تھے اتفاق سے انہیں

۱۵ یہ حالات زیادہ تر ابن خلدون سے لئے گئے ہیں حبیب السیر اور ابن خلدون میں جا بجا اختلاف ہے لیکن میں نے ابن خلدون  
کو ترجیح دی ہے۔ ابن خلدون فارسی نہ جاننے کی وجہ سے معین الدین پروانہ کو پروانہ لکھا ہے ۱۲۵



دنوں بادشاہ روم کی قباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بغداد میں آئے تھے۔ یہ لوگ مولانا بہار الدین کے حلقہ درس میں شریک ہو کر مولانا کے حلقہ بگوش ہو گئے۔ واپس جا کر علاؤ الدین سے تمام حالات بیان کئے۔ وہ غائبانہ مرید ہو گیا۔ شیخ بہار الدین بغداد سے حجاز اور حجاز سے شام ہوئے زنجان میں آئے۔ زنجان سے آق شہر کا رخ کیا۔ یہاں خاتون ملک سعید فخر الدین نے نہایت خلوص سے ہمانداری کے لوازم ادا کئے۔ پورے سال بھر یہاں قیام رہا۔ زنجان سے لارندہ کا رخ کیا۔ یہاں سات برس تک قیام رہا۔ اس وقت مولانا روم کی عمر ۱۸ برس کی تھی۔ بہار الدین اسی سن میں انکی شادی کر دی مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد ۳۱۳ھ میں پیدا ہوئے۔ لارندہ سے شیخ بہار الدین کی قباد کی درخواست پر قونیہ کو روانہ ہوئے۔ کی قباد کو خبر ہوئی تو تمام ارکان دولت کے ساتھ پیشوائی کو نکلا۔ اور بڑے تزک و احتشام سے شہر میں لایا۔ شہر پناہ کے قریب پہنچ کر علاؤ الدین گھوڑے سے اتر پڑا۔ اور پیادہ پا ساتھ ساتھ آیا۔ مولانا کو ایک عالیشان مکان میں اتارا اور ہر قسم کے ضروریات و آرام کے سامان مہیا کئے۔ اکثر مولانا کے مکان پہنچتا۔ اور فیض صحبت اٹھاتا۔ شیخ بہار الدین نے جمعے کے دن ۱۸ ربیع الثانی ۳۲۸ھ میں وفات پائی۔ مولانا روم ۳۲۸ھ میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہار الدین سے چھل کی۔ شیخ بہار الدین کے مریدوں میں سید برہان الدین محقق بڑے پائے کے چھل تھے مولانا کے والد نے مولانا کو انکی آغوش تربیت میں دیا۔ مولانا کے انا لیتق بھی تھے اور استاد بھی۔ مولانا نے اکثر علوم و فنون انہی سے چھل کئے۔ ۱۸ یا ۱۹ برس کی عمر میں حبسیا کہ اوپر گذر چکا ہی اپنے والد کے ساتھ قونیہ میں آئے جب انکے والد نے انتقال کیا۔ تو اسکے دو سو سال یعنی ۳۲۹ھ میں جب انکی عمر ۲۰ برس کی تھی تکمیل فن کیلئے شام کا قصد کیا۔ اس زمانے میں دمشق اور حلب۔ علوم و فنون کے مرکز ابن جبیر نے ۳۲۸ھ میں جب دمشق کا سفر کیا تو خاص شہر میں ۲۰ بڑی بڑی دارالعلوم موجود تھے حلب میں سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک لظاہر نے قاضی ابوالحسن کی تحریک سے ۳۲۹ھ

قونیہ میں پیدا ہوا

مولانا کی ولادت



بین متحد بڑی بڑی مدرسے قائم کئے۔ چنانچہ اس زمانے سے حلب بھی دمشق کی طرح مدینۃ العلوم بن گیا۔  
مولانا نے اول حلب کا قصد کیا اور مدرسہ حلاویہ کی دارالافتاء (بورڈنگ) میں قیام کیا۔ اس  
مدرسے کے مدرس کمال الدین ابن عدیم حلبی تھے۔ ان کا نام عمر بن احمد بن ہبۃ اللہ ہے۔ ابن خلکان  
نے لکھا ہے کہ وہ محدث۔ حافظ۔ مورخ۔ فقیہ۔ کاتب، مفتی۔ اور ادیب تھے۔ حلب کی تاریخ جو  
اٹھون نے لکھی ہے اس کا ایک ٹکڑا یورپ میں چھپ گیا ہے۔

مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسوں میں بھی علم کی تحصیل کی۔ طالب علمی ہی  
کے زمانے میں عربیت۔ فقہ۔ حدیث۔ اور تفسیر اور معقول میں یہ کمال حاصل کیا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ  
پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتا تو لوگ انکی طرف رجوع کرتے تھے۔

دمشق کی نسبت یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس مدرسے میں رہ کر تحصیل کی سپہ سالار نے ایک ضمنی موقع  
پر لکھا ہے کہ۔ وقتیکہ خداوندگار ما۔ در دمشق بود مدرسہ برانیہ در حجرہ کہ شمع بودند، لیکن ہکو مدرسہ  
برانیہ کے کچھ حالات معلوم نہیں۔ مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ مولانا نے سات برس تک دمشق  
میں رہ کر علوم کی تحصیل کی۔ اور اس وقت مولانا کی عمر ۳۴ برس کی تھی۔

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علوم درسیہ میں نہایت اعلیٰ درجے کی مہارت پیدا کی تھی جو اہل  
مضیہ میں لکھا ہو گا ان عالماء اہل مذہب۔ واسع الفقہ عالماء باختلاف انواع العلوم خود ان کی  
ثنوی بڑی شہادت ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اٹھون نے جو کچھ پڑھا تھا اور  
جن چیزوں میں کمال حاصل کیا تھا وہ اشاعرہ کے علوم تھے۔ ثنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل  
کی ہیں اشاعرہ۔ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں۔ انبیاء کے قصص وہی نقل کئے ہیں جو عوام میں مشہور  
تھے۔ مقررہ سے انکو وہی نفرت ہے جو اشاعرہ کو ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

ہست این تاویل اہل اعتزال      وائے آن کس کو نذر دنور حال

۱۰ ابن خلکان ترجمہ قاضی بہار الدین ۱۰۰۰ سپہ سالار صفحہ ۱۲۳۹ ۱۰۰۰ مناقب العارفین



مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سید برہان الدین اپنے وطن ترمذ میں تھے۔ یہ خبر سن کر ترمذ سے روانہ ہوئے اور قونیہ میں آئے۔ مولانا اس وقت لارند میں تھے۔ سید برہان الدین نے مولانا کو خط لکھا۔ اور اپنے آنیکی اطلاع دی۔ مولانا اسی وقت روانہ ہوئے۔ قونیہ میں شاگرد استاد کی ملاقات ہوئی۔ دونوں نے ایک دوسرے کو گلے لگایا۔ اور دیر تک دونوں پر بخودمی کی کیفیت رہی افاد کے بعد سید نے مولانا کا امتحان لیا۔ اور جب تمام علوم میں کامل پایا تو کہا کہ صرف علم باطنی رہ گیا ہے اور یہ تمہارے والد کی امانت ہے جو میں تم کو دیتا ہوں۔ چنانچہ نو برس تک طریقت اور سلوک کی تعلیم دی۔ بعضوں کا بیان ہے کہ اسی زمانے میں مولانا ان کے مرید بھی ہو گئے۔ چنانچہ مناقب العارفین میں ان تمام واقعات کو بہ تفصیل لکھا ہے۔ مولانا نے اپنی ثنوی میں جابجا سید موصوف کا اسی طرح نام لیا ہے جس طرح ایک مخلص مرید۔ پیر کا نام لیتا ہے۔

یہ سب کچھ تھا لیکن مولانا پر اب تک ظاہری ہی علوم کا رنگ غالب تھا۔ علوم دینیہ کا درس دیتے تھے۔ وعظ کرتے تھے۔ فتویٰ لکھتے تھے۔ سماع وغیرہ سے سخت احتراز کرتے تھے انکی زندگی کا دوسرا دور حقیقت شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتا ہے جسکو ہم تفصیل سے لکھتے ہیں۔ یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریز کی ملاقات کا واقعہ جو مولانا کی زندگی کا سب سے بڑا واقعہ ہے۔ تذکروں اور تاریخوں میں اس قدر مختلف اور متناقض طریقوں سے منقول ہے کہ اصل واقعہ کا پتہ لگانا مشکل ہے جو اہر مضیہ جو علمائے حقیقہ کے حالات میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ مستند کتاب ہے اس میں لکھا ہے کہ ایک دن مولانا گھر میں تشریف رکھتے تھے۔ تلامذہ آس پاس بیٹھے تھے۔ چاروں طرف کتابوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا۔ اتفاقاً شمس تبریز کسی طرف سے آنکے اور سلام کر کے بیٹھ گئے۔ مولانا کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا کہ یہ (کتابوں کی طرف اشارہ کر کے) کیا ہے۔ مولانا نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے۔ یہ کہنا تھا کہ دفعۃً تمام کتابوں میں آگ لگ گئی۔ مولانا نے کہا یہ کیا شمس نے کہا یہ وہ چیز ہے جسکو تم نہیں جانتے۔ شمس تو کہہ کر چلے گئے۔ مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھر بار۔ مال اولاد سب چھوڑ چھاڑ کر نکل کھڑے ہوئے۔ اور ملک بہ ملک خاک چھانتے پھرے۔ لیکن شمس کا کہیں

سید برہان الدین  
سے استفادہ



پتہ نہ لگا۔ کہتے ہیں کہ مولانا کے سریدوں میں سے کسی نے شمس کو قتل کر ڈالا۔

زین العابدین شروانی نے شنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس تبریز کو اسکے پیر بابا کمال الدین جندی نے حکم دیا کہ روم جاؤ۔ وہاں ایک دل سوختہ ہر سکو گرم کر آؤ۔ شمس پھرتے پھرتے قونیہ پہنچے۔ شکر فروشوں کی کاروانسرا میں اترے۔ ایک دن مولانا روم کی سواری بڑے تزک احتشام سے نکلی۔ شمس نے سر راہ ٹوک کر پوچھا کہ مجاہدہ و ریاضت سے کیا مقصد ہے مولانا نے کہا تباہ شریعت۔ شمس نے کہا یہ تو سب جانتے ہیں۔ مولانا نے کہا۔ اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے شمس نے فرمایا علم کے یہ معنی ہیں کہ تم کو منترل تک پہنچا دے۔ پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا۔

علم کز تو ترانہ بستاند  
جہل زان علم بہ بود بسیار

مولانا پران جملوں کا یہ اثر ہوا کہ اسی وقت شمس کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

ایک اور روایت میں ہے کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے۔ سامنے کچھ کتابیں رکھی ہوئی تھیں۔ شمس نے پوچھا کہ یہ کیا کتابیں ہیں؟ مولانا نے کہا یہ قبل و قال ہے تم کو اس سے کیا غرض شمس نے کہا میں اٹھا کر حوض میں پھینک دین۔ مولانا کو نہایت رنج ہوا اور کہا کہ میان و ترک تم نے ایسی چیزیں ضائع کر دیں جو اب کسی طرح نہیں مل سکتیں۔ ان کتابوں میں ایسے نادر نکتے تھے کہ ان کا نعم البدل نہیں مل سکتا۔ شمس نے حوض میں ہاتھ ڈالا اور تمام کتابیں نکال کر کنارہ پر رکھ دیں۔ لطف یہ کہ کتابیں ویسی ہی خشک کی خشک تھیں۔ نئی کا نام نہ تھا۔ مولانا پر سخت سیر طاری ہوئی شمس نے کہا یہ عالم حال کی باتیں ہیں تم انکو کیا جانو؟ اسکے بعد مولانا انکے ادا مند و بین داخل ہوئے ابن بطوطہ سفر کرتے کرتے جب قونیہ میں پہنچا تو مولانا کی قبر کی زیارت کی۔ تقریباً مولانا کا کچھ حال لکھا، اور شمس کی ملاقات کی جو روایت وہاں تو اثر آشہوتھی اسکو نقل کیا ہے چنانچہ وہ حسب ذیل ہے۔

مولانا اپنے مدرسے میں درس دیا کرتے تھے۔ ایک دن ایک شخص حلوایچیا ہوا مدرسے میں آیا۔ حلوے کی اس نے قاشین بنالین تھیں۔ اور ایک ایک پیسے کو ایک ایک قاش بجیتا تھا مولانا نے ایک قاش لی اور تناول فرمائی۔



حلو او پکروہ تو کسی طرف نکل گیا۔ اور مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار اٹھ کھڑی ہوئے اور خدا جانے کس طرف چلے گئے۔ برسوں کچھ پتہ نہ چلا۔ کئی برس کے بعد آئے تو یہ حالت تھی کہ کچھ بولتے چاتے نہ تھے۔ جب کبھی زبان کھلتی تھی تو شعر پڑھتے تھے انکے شاگردان شعروں کو لکھ لیا کرتے تھے۔ یہی اشعار تھے جو جمع ہو کر ثنوی بن گئی۔ یہ واقعہ لکھنوا بن بطوطہ لکھتا ہے کہ ان اطراف میں اس ثنوی کی بڑی عزت ہے۔ لوگ اس کی نہایت تعظیم کرتے ہیں اور اس کا درس دیتے ہیں۔ خانقاہوں میں شب جمعہ معمولاً اسکی تلاوت کی جاتی ہے۔

جو روایتیں نقل ہوئیں انہیں سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں (مثلاً جواہر مضیہ) بعض اور تذکروں میں منقول ہیں۔ بعض زبانی متواتر روایتیں ہیں۔ لیکن ایک بھی صحیح نہیں نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ جیسا آگے آتا ہے صحیح روایت کے خلاف ہیں۔ اس سے تم قیاس کر سکتے ہو کہ صوفیہ کبار کے حالات میں کس قدر دو راہ کار روایتیں مشہور ہو جاتی ہیں۔ اور وہی کتابوں میں درج ہو کر سلسلہ بہ سلسلہ پھیلتی جاتی ہیں۔

سپہ سالار خیکا ذکر او پر گذر چکا ہے مولانا کے خاص شاگرد تھے ۷۰ برس فیض صحبت اٹھایا تھا۔ واقعہ نگاری میں ہر جگہ خرق عادت کی بھی آمیزش کرتے جاتے ہیں۔ تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال لکھا ہے سادہ صاف اور بالکل قرین عقل ہے۔ چنانچہ ہم اسکو بہ تفصیل اس موقع پر نقل کرتے ہیں۔ لیکن ملاقات کے ذکر سے پہلے مختصر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضرور ہیں۔ شمس تبریز کے والد کا نام علاء الدین تھا وہ کیا بزرگ کے خاندان سے تھے جو فرقہ اسماعیلیہ کا امام تھا۔ لیکن انھوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کر دیا تھا۔ شمس نے تبریز میں علم ظاہری کی تحصیل کی۔ پھر بابا کمال الدین جندی کے مرید ہوئے۔ لیکن عام صوفیوں کی طرح پیری مریدی اور معیت و ارادت کا طریقہ نہیں اختیار کیا۔ سوداگروں کی وضع میں شہروں کی سیاحت کرتے رہتے۔ جہاں جاتے کارواں سلا میں اترتے اور حجرے کا دروازہ بند کر کے مراقبے میں مصروف ہوتے

لے دیا چہ ثنوی نصائح میں لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہونا غلط ہے۔



معاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ کبھی کبھی ازار بند بن لیتے اور اسی کو بچکر کفاف مہیا کرتے ایک دفعہ مناجات کے وقت دعا مانگی کہ الہی کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو میری صحبت کا تحمل ہو سکتا۔ عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ۔ اسی وقت چل کھڑے ہوئے قونیہ پہنچے تو رات کا وقت تھا۔ برج فروشوں کی سڑنے میں اترے۔ سڑنے کے دروازے پر ایک بلند چوڑا تھا۔ اکثر امرا اور عظامت فریح کیلئے وہاں آ بیٹھتے تھے شمس بھی اسی چوڑے پر بیٹھا کرتے تھے۔ مولانا کو آنکے آنے کا حال معلوم ہوا تو انکی ملاقات کو چلے راہ میں لوگ قدمبوس ہوتے جاتے تھے۔ اسی شان سے سڑنے کے دروازے پر پہنچے۔ شمس نے سمجھا کہ یہی شخص ہے جسکی نسبت بشارت ہوئی۔ دونوں بزرگوں کی آنکھیں چار ہوئیں۔ اور دیر تک زبان حال میں باتیں ہوتی رہیں شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بایزید بسطامی کے ان دو واقعات میں کیونکر تطبیق ہو سکتی ہے کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خریزہ نہیں کھایا کہ معلوم نہیں جناب رسول اللہ نے اسکو کس طرح کھایا ہے دوسری طرف اپنی نسبت یوں فرماتے تھے کہ سبحانی یا اعظم شافی (یعنی اللہ اکبر! میری شان کس قدر بڑی ہے) حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم با اینہمہ جلالت شان فرمایا کرتے تھے کہ میں دن بھر میں شتر دفعہ استغفار کرتا ہوں۔ مولانا نے فرمایا کہ بایزید اگرچہ بہت بڑے پائے کے بزرگ تھے۔ لیکن مقام ولایت میں وہ ایک خاص درجے پر ٹھہر گئے تھے اور اس درجے کی عظمت کے اثر سے انکی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے۔ بخلاف اسکے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منازل تقرب میں برابر ایک پائے سے دوسرے پائے پر چڑھتے جاتے تھے۔ اس لئے جب بلند پائے پر پہنچے تھے تو پہلا پایہ اس قدر پست نظر آتا تھا کہ اس سے استغفار کرتے تھے۔

مناقب العارفین کی روایت میں خبری اختلافات کیساتھ تصریح ہے کہ یہ سلسلہ کا واقعہ ۶۴۲ھ کا واقعہ ہے اس بنا پر مولانا کی مسند نشینی فقر کی تاریخ۔ اسی سال شروع ہوئی ہے۔ سپہ سالار کا بیان ہے کہ چھ مہینے تک برابر دونوں بزرگ صلاح الدین زرکوب کے حجرے



میں چلہ کش رہے۔ اس مدت میں آب و غذا قطعاً متروک تھی اور بجز صلاح الدین زرکوب  
 کے اور کسی کو حجرے میں آمد و رفت کی مجال نہ تھی۔ مناقب لعارفین میں اس مدت کو نصف کردیا  
 ہے۔ اس زمانے سے مولانا کی حالت میں ایک نمایان تغیر جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اب تک سماع  
 سے محترز تھے۔ اب اسکے بغیر چین نہیں آتا تھا۔ چونکہ مولانا نے درس و تدریس اور وعظ و پند کے  
 کے اشغال و فتنہ چھوڑ دیئے۔ اور حضرت شمس کی خدمت سے دم بھر کو جدا نہیں ہوئے تھے تمام  
 شہر میں ایک شورش مچ گئی۔ لوگوں کو سخت رنج تھا کہ ایک دیوانہ بے سرو پانے مولانا پر ایسا  
 سحر کر دیا کہ وہ کسی کام کے نہیں رہے۔ یہ برہمی یہاں تک پھیلی کہ خود مریدان خاص اس کی  
 شکایت کرنے لگے۔ شمس کو ڈر ہوا۔ کہ یہ شورش فتنہ انگیزی کی حد تک نہ پہنچ جائے۔ چپکے گھر  
 سے نکل کر دمشق کو چل دیئے۔ مولانا کو ان کے فراق کا ایسا صدمہ ہوا کہ سب لوگوں سے قطع تعلقی  
 کر کے عزت اختیار کی۔ مریدان خاص کو بھی خدمت میں بار نہیں مل سکتا تھا۔ مدت کے بعد شمس نے  
 مولانا کو دمشق سے خط لکھا۔ اس خط نے شوق کی آگ اور بھڑکادی۔ مولانا نے اس زمانے  
 میں نہایت رقت آمین اور پراثر اشعار کہے۔ جن لوگوں نے شمس کو آزر دہ کیا تھا۔ انکو سخت  
 عداوت ہوئی۔ سب نے مولانا سے آکر معافی کی درخواست کی۔ چنانچہ اس واقعہ کو مولانا کے صاحبزادے  
 سلطان ولد نے اپنی شنوی میں درج کیا ہے۔

ہمہ گریان۔ بہ تو بہ گفتی کہ وائے	عفو ما کن ازین گناہ۔ خدائے
قدرا و از غمے نہ دانستیم	کہ بد او پیسوانہ دانستیم۔
طفل رہہ بودہ ایم۔ خردہ گیر	یارب انداز در دل آن پیر
کہ کند عذر ہائے ما را او	عفو کلی ازین شدیم دو تو
پیش شیخ آمدند لایہ کنان	کہ بہ بخشا مکن و گمراہان
تو بہ ہائے کنیم رحمت کن	گرد گمراہین کنیم لعنت کن
شیخ شان چونکہ دید از لیشان این	راہ شان دا و رفت از آن کین



ابراہیم نے یہ قرار پائی کہ سب ملکر دمشق جائیں اور شمس کو مناکر لائیں۔ سلطان ولد اس قافلہ کے سپہ سالار بنے۔ مولانا نے شمس کے نام ایک منظوم خط لکھا اور سلطان ولد کو دیا کہ خود پیش خط

بہ خدا کے کہ در ازل بودہ ست  
نورا و شمعہائے عشق افروخت  
از یکے حکم او جہان پر شد  
در طلسمات شمس تبریزی  
کہ انان دم کہ تو سفر کردی  
ہمہ شب ہچو شمع مے سوزیم  
در فراق جمال مارا  
آن عنان را بدین طرف بر تاب  
بمحضورت سماع نیست حلال  
یک غزل بے تو ہیچ گفتہ نشد  
بس بہ ذوق سماع نامہ تو  
شام از نور صبح روشن باد

ان اشعار کے علاوہ ایک غزل بھی ہا شعر کی لکھی تھی جس کے دو شعر دیباچہ ثنیوی میں نقل کیے ہیں

بروید اے حرفیان بکشید یار مارا  
اگر او بہ وعدہ گوید کہ دم و گریہ یار  
بمن آورید۔ حالاً صنم گریہ یار  
مخوید بکرا ورا۔ بفرید او شہ یار

سلطان ولد قافلے کے ساتھ دمشق پہنچے بڑی مشکل سے شمس کا پتہ نہ لگا۔ سب سامنی جا کر آداب و تسلیح بجالائے اور پیشکش جو ساتھ لائے تھے نذر کر کے مولانا کا خط دیا شمس مسکرائے۔  
ع۔ بہ دام و دانہ نگینہ مرغ و انار۔ پھر فرمایا کہ ان خرف پیروں کی ضرورت نہیں۔

لے دیا پتہ ثنیوی میں لکھا ہے کہ یہ پیشکش ہزار دنیا میں تھی اور مولانا اس بھیجے تھے کہ حضرت شمس آستانہ پر تیار کی جائیں



مولانا کا پیام کافی ہے چند روز تک اس سفارت کو نہان رکھا پھر دمشق سے سبکو لیکر روانہ ہوئے  
تمام لوگ سوار یون پر تھے۔ لیکن سلطان ولد کمال ادب سے شمس کے رکاب کے ساتھ دمشق سے  
قونیہ تک پیادہ آئے۔ مولانا کو خبر ہوئی تو تمام مریدوں اور حاشیہ بوسون کو ساتھ لیکر استقبال  
کو نکلے اور بڑے ترک و احتشام سے لائے۔ مدت تک بڑے ذوق و شوق کی صحبتیں رہیں۔  
چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک پروردہ کے ساتھ جس کا نام کیمیا تھا شادی کر لی  
مولانا نے مکان کے سامنے ایک خیمہ نصب کر دیا کہ حضرت شمس اس میں قیام فرمائیں۔ مولانا  
کے ایک صاحبزادے جب کا نام علاؤ الدین چلی تھا۔ جب مولانا سے ملنے آئے تھے تو حضرت شمس  
کے خیمے میں سے ہو کر جاتے۔ شمس کو ناگوار ہوتا۔ چند بار منع کیا۔ لیکن وہ باز نہ آئے۔ علاؤ الدین  
نے لوگوں سے شکایت کی۔ حاسدوں کو موقع ملا۔ سب نے کنا شروع کیا کہ کیا غضب ہر ایک  
بیگانہ آئے اور یگانہ کو گھر میں نہ آنے دے۔ یہ چرچا بڑھتا گیا۔ یہاں تک کہ شمس نے ابلی دفعہ  
عزم کر لیا کہ جا کر پھر کبھی نہ آئیں۔ چنانچہ دفعہ غائب ہو گئے۔ مولانا نے ہر طرف آدمی ڈالے  
لیکن کہیں پتہ نہ چلا۔ آخر تمام مریدوں اور عزیزوں کو ساتھ لیکر خود تلاش کو نکلے دمشق میں  
قیام کر کے ہر طرف سرخ رسانی کی۔ لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ آخر مجبور ہو کر قونیہ کو واپس آئے  
یہ تمام واقعات سپہ سالار نے بہ تفصیل لکھے ہیں۔ مناقب عارفین میں کیمیا سے شادی  
کرنیکا واقعہ منقول نہیں لیکن اس قدر لکھا ہے کہ حضرت شمس کی زوجہ محترمہ کیمیا خاتون تھیں وہ  
بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھیں اس پر حضرت شمس سخت ناراض ہوئے وہ اسی وقت  
بیمار ہوئیں اور تین دن کے بعد مر گئیں۔ انکی وفات کے بعد حضرت شمس و دمشق کو چلے گئے مناب  
عارفین میں یہ بھی لکھا ہے کہ واقعہ شعبان ۷۴۱ھ میں پیش آیا۔ اگر یہ روایت صحیح ہے  
مولانا اور شمس کی صحبت کل دو برس رہی۔

ثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس اول دفعہ جب ناراض ہو کر چلے گئے۔ تو اپنی وطن  
تہرہ پہنچے۔ اور مولانا خود جا کر انکو تبریز سے لائے۔ چنانچہ خود ثنوی میں اس واقعہ کی طرف



ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

شور تبریز ست و کوئے دستان

ساربان بار بکشان شتران

شعشعہ عرش ست این تبریز

فر فردوس ست این پالیر

از فراز عرش بر تبریزیان

ہر زبانی فوج روح انگیز جان

یہ عجیب بات ہے کہ سپہ سالار نے جو قبول خود ۴۰ برس تک مولانا کی خدمت میں ہے شمس تبریز کی نسبت صرف اس قدر لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہو کر کسی طرف نکل گئے۔ اور پھر انکا پتہ نہ لگا۔ لیکن اور تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ انکو اسی زمانے میں جبکہ وہ مولانا کے پاس مقیم تھے۔ مولانا کے بعض مریدوں نے حسد کی وجہ سے قتل کر دیا۔

شمس تبریز  
کا گم یا قتل  
ہونا

نفحات الانس میں ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاؤ الدین محمد نے یہ حرکت کی۔  
نفحات الانس میں شمس کی شہادت کا ۶۲۵ھ لکھا ہے۔ غرض شمس کی شہادت یا غیبت کا زمانہ ۶۲۴ھ اور ۶۲۵ھ کے بیچ میں ہے۔ شمس کی شہادت نے مولانا کی حالت بدلتی  
تذکرہ نویسوں نے گو تصریح نہیں کی لیکن قرآن صاف بتاتے ہیں کہ شمس کی ملاقات سے پہلے مولانا کے شاعرانہ جذبات اسی طرح انکی طبیعت میں پہناں تھے جس طرح پتھر میں آگ ہوتی ہے۔ شمس کی جدائی کو یا چھماق تھی اور شرارے انکی پر جوش غزلیں شنوی کی ابتداء ہی دن سے ہوئی۔ چنانچہ تفصیل آگے آئے گی۔

مولانا کی  
شاعری کی  
ابتداء

اسی زمانے میں ہلاکو خان کے سپہ سالار بیچو خان نے قونیہ پر حملہ کیا اور اپنی فوجین شہر کے چاروں طرف پھیلا دیں۔ اہل شہر محاصرے سے تنگ آ کر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے ایک ٹیلے پر جو بیچو خان کے خیمے گاہ کے سامنے تھا۔ جا کر مصلاً بچھا دیا۔ اور نماز پڑھ کر شروع کی۔ بیچو خان کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک کر تیر باروں کرنا چاہا۔ لیکن کمائیں کھینچ نہ سکیں۔ آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کر دیں لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ سکے تمام شہر میں غل پڑ گیا۔ لوگوں نے بیچو خان سے جا کر یہ واقعہ بیان کیا۔ اس نے خود خیمے سے نکل کر

۱۵ جواہر مضیئہ ۱۲



کئی تیر چلائے۔ لیکن سب پھٹ کر ادھر ادھر نکل گئے۔ جھلا کر گھوڑے سے اتر پڑا اور مولانا کی طرف  
چلا۔ لیکن پاس اٹھ نہ سکے آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا۔ یہ پوری روایت مناقب اعمار فیہ میں ہے  
(صفحہ ۱۵۲) صوفیانہ روایتوں پر خوش اعتقاد ہی کے حاشیے خود بخود چڑھتے جلتے ہیں۔ اس لئے اگر انکو  
الگ کر دیا جائے تو واقعہ اس قدر نکلے گا کہ مولانا نے جب اطمینان استقلال اور بے پروائی سے عین  
بیچو خان کے خیمے کے آگے مصلاً بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہوگی۔ اور اہل فوج کی تیر باروں کا کچھ خیال  
نہ کیا ہوگا اپنے خود بیچو خان کے دلوں میں عجب کرب دیا ہوگا۔ اور اسی قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں  
مدت تک مولانا کو شمس کی جدائی نے بے قرار و بے تاب رکھا۔ ایک دن اسی جوش خروش کی  
حالت میں گھر سے نکلے۔ راہ میں شیخ صلاح الدین زرکوب کی دوکان تھی وہ چاندی کے ورق کوٹ  
رہے تھے۔ مولانا پر ہتھوڑے کی آواز نے سماع کا اثر پیدا کیا۔ وہیں کھڑے ہو گئے۔ اور وجد کی  
حالت طاری ہو گئی شیخ مولانا کی حالت دیکھ کر اسی طرح ورق کوٹتے رہے یہاں تک کہ بہت  
سی چاندی ضائع ہو گئی۔ لیکن انھوں نے ہاتھ نہ روکا۔ آخر شیخ باہر نکل آئے۔ مولانا نے انکو  
آنغوش میں لے لیا۔ اور اس جوش و مستی میں دوپہر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے۔

یکے گئے پدید آمد ازین دوکان زرکوبی      نہ ہے صورت نہی معنی نہی خوبی نہی خوبی  
شیخ صلاح الدین نے وہیں کھڑے کھڑے دوکان لٹوا دی۔ اور دامن جھاڑ کر مولانا کے ساتھ ہو گئے  
وہ ابتدا سے صاحب جلال تھے۔ سید برہان الدین محقق سے انکو بیعت تھی اور اس لحاظ سے مولانا  
ہم استاد۔ اور مولانا کے والد کے شاگرد کے شاگرد تھے۔

مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی۔ ۹ برس تک متصل ان سے صحبت  
کر رہی جس بات کیلئے مولانا شمس تبریز کو ڈھونڈتے پھرتے تھے۔ ان سے حاصل ہوئی چنانچہ  
بہار الدین ولد اپنی مثنوی میں فرماتے ہیں۔

قطب ہفت آسمان و ہفت زمین      لقب شان بود صلاح الدین

انہ نفحات الانس و مالہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین زرکوب ۱۲

صلاح الدین  
زرکوب کی  
صحبت



نور خور از رخس خجل گشته

چون در او پید شیخ صاحب حال

رو بدو کرد جسد را بگذاشت

گفت آن شمس دین کہ مے گفتیم

گفت از روئے مہر پایا ران

من نہ دارم سر شما بروید

شورش شیخ گشت از وساکن

شیخ با او چنانکہ با آن شاہ

خوش در آمیخت ہجو شیر و شکر

ہر کہ دیدش ز اہل دل گشتے

بر گزیدش ز جسد ابدال

غیر او را خطا و سہوا نگاشت

باز آند بہ ما چہ را خفیم

نیست پروا مے کس مر بہ جہان

از برم - با صلاح دین بروید

وان ہمہ رنج و گفت گو ساکن

شمس تبریز خاصۃ اللہ

کار ہر روز ہم دگر شد زر

مولانا صلاح الدین کی شان میں نہایت ذوق شوق کی غزلین اور اشعار لکھتی تھیں ایک غزل میں فرماتے

مطر بار بار مارا باز گو

ما وہاں بر بستہ ایم از ذکر او

چون صلاح الدین صلاح جان بہت

مولانا نے کہے پرانے رفیقوں نے یہ دیکھ کر کہ ایک زر کو ب جھکو لکھنا پڑھنا تاکہ نہیں

آتا تھا۔ مولانا کا نہ صرف ہمد م و ہمز بن گیا ہے۔ بلکہ مولانا اس سے اس طرح پیش آتے ہیں

جب طعن مرید پیر کے ساتھ۔ سخت شورش برپا کی۔ اور شیخ صلاح الدین سے بری طرح پیش

آنا چاہا۔ چنانچہ سلطان ولد اپنی شنوی میں لکھتے ہیں۔

باز در منسکران غریب افتاد

گفت با ہم کزین یکے رستم

این کہ آند ز اولین تبرست

کاش کان اولیہ بود سے باز

۱۵ سید سالار شاہ - ۱۲

باز در ہم شدند اہل و فساد

چون نگہ مے کنیم در شستم

اولین نور بود این شہرست

شیخ مارا رفیق و ہم مساز



ہمہ این مرد را ہے ذاتیسم  
 ہمہ ہم شہر نیم و ہم خوانیسم  
 نہ ورا خط - نہ علم نہ گفتار  
 گرچہ شان ترہات مے گفتند  
 کانے عجب از چہ روئے مولانا  
 روز و شب مے کند سجود اورا  
 یک مرید مے بر رسم طنّازی  
 او ہماں خط مے نزد مولانا  
 کہ ہمہ جمع قصہ آن دارند  
 لیکن جب حریفوں کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق ان سے منقطع نہیں ہو سکتا اس  
 خیال سے باز آئے۔ مولانا نے اپنے صاحبزادے سلطان ولد کا شیخ صلاح الدین کی  
 صاحبزادی سے عقد بھی کر دیا تھا کہ اختصاص باطنی کے ساتھ ظاہری تعلقات بھی مستحکم  
 ہو جائیں۔ سپہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا اور شیخ کی صحبتیں گرم رہیں بالآخر  
 ۶۶۴ھ میں شیخ بیمار ہوئے اور مولانا سے درخواست کی کہ دعا فرمائے کہ اب طاہر روح  
 قفس عنصری سے نجات پائے تین چار روز بیمار رہ کر وفات پائی مولانا نے تمام رفقا و صحابہ  
 کے ساتھ انکے جنازے کی مشاۃت کی۔ اور اپنے والد کے مزار کے پہلو میں دفن کیا مولانا کو  
 انکی جدائی کا نہایت سخت صدمہ ہوا۔ اسی حالت میں ایک غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے۔  
 اے زہجراں در فراق آسماں بگریستہ  
 دل میان خوں شستہ عقل و جاں بگریستہ  
 صلاح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسام الدین چلیپی کو جو معتقداں خاص میں  
 ہمد و ہمراز بنایا۔ اور جب تک جیا تر ہے انھی سے دلوں تسکین دیتے رہے۔ مولانا انکے  
 ساتھ اس طرح پیش آتے تھے کہ لوگوں کو گمان ہوتا تھا کہ شاید انکے مرید ہیں۔ وہ بھی مولانا  
 کا اس قدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں ایک دن بھی مولانا کو وضو خانے



میں وضو نہیں کیا شدت کے جاڑے پڑتے ہوتے اور برف گرتی ہوتی۔ لیکن گھر جا کر وضو کرتے  
حسام الدین ہی کی درخواست اور تہ عا پر مولانا نے تنوی لکھنی شروع کی چنانچہ تفصیل ایسی  
تنوی کے ذکر میں آئے گی۔

۱۷۲۲ء میں قومیہ میں بڑے زور کا آیا اور مسلسل ۱۷۲۳ء میں ملک قائم رہا۔ تمام لوگ سرسبز و چمن  
پھرتے تھے آخر مولانا کے پاس آئے کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوکے ہو۔ لقمہ  
ترچاہتی ہے۔ اور انشاء اللہ کامیاب ہوگی اسی زمانے میں مولانا نے یہ غزل لکھی۔

بایں ہمہ سر و مہربانی      دل سے ودہت کہ خشم رانی  
وین جملہ شیشہ خانہ مارا      در ہم شکنی بہ لن ترائی  
در زلزلہ است دار دنیا      کنز خانہ نور خست سے کشانی  
قالاں ز تو صد سزار رنجور      بے تونہ زینسار ہیں تو دانی

ان دنوں مولانا کا معمول تھا کہ مسخ عبا پہنا کرتے تھے اسی زمانے میں ایک اور غزل لکھی

رو سرنہ بہا لیں۔ تنہا مرا ہاکن      ترک من خرابے شب گرد تباہ کن  
نایم و موج سودا شب تا بروز تنہا      خواہی بیا بجا خواہی ہر دو جفا کن  
بر شاہ خوبرویاں واجب فنا باشد      اے زرد رو عاشق تو صبر کن وفا کن  
در دلیست غیر مردن آزاد و انباشد      پس من چگونہ گویم آن درد رو واکن  
در خواب دوش پیر در کوئی عشق دیم      بامہر شار تم کرد کہ عزم سوگنا کن  
گراژدہ است درہ عشقیست چمن در      از برق آن زرد میں دفع اشد با کن  
بس کن کہ بخودم من گرتو ہنر فرانی      تو پنج بو علی گو تہنیم بو علما کن

چند روز کے بعد مزاج تاسا ہوا۔ اکمل الدین اور غضنفر کہ اپنے زمانے کے جالینوس تھے۔ علاج  
میں مشغول ہوئے۔ لیکن نفس کا یہ حال تھا کہ ابھی کچھ ہے۔ ابھی کچھ ہے۔ آخر تشخیص سے عاجز آئے  
اور مولانا سے عرض کی کہ آپ خود مزاج کی کیفیت سے مطلع فرمائیں۔ مولانا مطلق متوجہ نہیں



ہوتے تھے۔ لوگوں نے سمجھا کہ اب کوئی دن کے مہمان ہیں۔

بیماری کی خبر عام ہوئی۔ تو تمام شہر عیادت کیلئے ٹوٹا۔ شیخ صدر الدین جو شیخ محی الدین کے  
تربیت یافتہ اور ہجوم و شام میں مرجع عام تھے۔ تمام مریدوں کو ساتھ لیکر آئے مولانا کی  
حالت دیکھ کر بے قرار ہوئے اور یہ دعا کی کہ خدا آپکو جلد شفا دے۔ مولانا نے فرمایا شفا آپ کو  
مبارک ہو۔ عاشق اور معشوق میں بس ایک پیر بہن کا پردہ رہ گیا ہے کیا آپ نہیں چاہتے کہ  
وہ بھی اٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے۔ شیخ روتے ہوئے اٹھے۔ مولانا نے یہ شعر پڑھا،

چہ دانی تو کہ در باطن چہ شایہ ہنشین دارم      رخ زرین من منکر کہ پاسے آئینین دارم

شہر کے تمام اہل علم و مشائخ۔ اور ہر طبقے و درجے کے لوگ آتے تھے اور بے اختیار  
چیمچین مارا کر روتے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کا جانشین کون ہوگا؟ اگرچہ مولانا کے  
بڑے صاحبزادے سلطان بہاؤ الدین ولد سلوک اور تصوف میں بڑے پایہ کے شخص تھے  
لیکن مولانا نے حسام الدین چلیپی کا نام لیا۔ لوگوں نے دوبارہ سہ بارہ پوچھا پھر یہی جواب  
دیا۔ چوتھی دفعہ سلطان ولد کا نام لیکر کہا کہ اُنکے حق میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ ارشاد ہوا کہ وہ  
پہلوان ہے اسکو وصیت کی حاجت نہیں۔

مولانا پر ۵۰ دینار قرضہ تھا۔ مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہوا داکر کے باقی قرض خواہ سے  
بحال کراؤ۔ لیکن قرض خواہ نے کچھ لینا گوارا نہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ الحمد للہ اس سخت مرحلے سے  
رہائی ہوئی چلیپی حسام الدین نے پوچھا کہ آپ کے جنازے کی نماز کون پڑھائیگا۔ فرمایا مولانا <sup>الدین</sup> احمد  
یہ وصیتیں کر کے جمادی الثانی ۸۷۷ھ کی پانچویں تاریخ یکشنبہ کے دن غروب آفتاب کے وقت انتقال کیا  
رات کو تجنیز اور تکفین کا سامان مہیا کیا گیا۔ صبح کو جنازہ اٹھا۔ بچے۔ جوان۔ بوڑھے۔ امیر غریب۔ عام  
جاہل ہر طبقے اور فرقے کے آدمی جنازے کے ساتھ تھے۔ اور چیمچین مارا کر روتے جاتے تھے ہزاروں  
آدمیوں نے کپڑے پہنا ڈالے۔ عیسائیوں اور یہودیوں تک جنازے کے آگے آگے انجیل اور  
توریت پڑھتے اور نوحہ کرتے جاتے تھے بادشاہ وقت جنازے کے ساتھ تھا اس نے آنکھیں



کہا کہ تلو مولانا سے کیا تعلق؟ بونے کہ یہ شخص اگر تمہارا محمد تھا تو ہمارا موسیٰ اور عیسیٰ تمہارا صندوق  
جس میں تابوت رکھا تھا راہ میں چند دفعہ بدلا گیا اور اسکے تختے توڑ کر تبرک کے طور پر تقسیم کئے گئے  
شام ہوتے ہوئے جنازہ قبرستان میں پہنچا۔ شیخ صدر الدین نماز جنازہ پڑھانے کے لئے کھڑے  
ہوئے لیکن چیخ مار کر بیہوش ہو گئے۔ آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی۔ ۴۰ دن تک لوگ  
مزار کی زیارت کو آتے رہے چنانچہ ان واقعات کو سلطان ولد نے اپنیثنوی میں مختصر طور پر لکھا ہے

پنجسم ماہ در جہاد آخر	بود نفلان آن شہر فاجر
سال ہفتاد و دو بدہ بہ عدد	شش صد از عہد حضرت احمد
چشم زخمی چنان رسید آن دم	گشت نالال فلک در آن ماتم
مردم شہر از صغیر و کبیر	ہم اندر فغان و آہ و نفر
دہیاں ہم ز رومی و اتراک	کر وہ از دروا و گریبان چاک
بہ جنازہ ہم شدہ حاضر	از سر مر عشق نریسے پر
کردہ اور مسیحیاں معبود	دیدہ اور اجود خوب چو ہود
عیسوی گفت اوست عیسیٰ ما	موسوی گفت اوست موسیٰ ما
ہمہ کردہ ز غم گریبان چاک	ہمہ از سوز کردہ بر سر خاک
پہچناں این کشید تا چل روز	ہیچ ساکن نشد دے تفس و سوز
بعد چل روز سوئے خانہ شدند	ہمہ مشغول این فسانہ شدند

مولانا کا مزار مبارک اس وقت سے آج تک بوسہ گاہ خلافت ہے۔ ابن بطوطہ جب قونیہ میں پہنچا  
تو وہاں کے حالات یہ لکھتا ہے کہ مولانا کے مزار پر بڑا نگر خانہ ہے جس سے صادر و وار کو کھانا ملتا ہے۔

## اولاد

مولانا کے دو فرزند تھے۔ غلام الدین محمد۔ سلطان ولد غلام الدین محمد کا نام صرف اس کی بنا  
سے زندہ ہے کہ انھوں نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا۔ سلطان ولد جو فرزند اکبر تھے خلف الرشید تھے



گو مولانا کی شہرت کے آگے ان کا نام روشن نہ ہو سکا لیکن علوم ظاہری و باطنی میں یگانہ روزگار تھے۔ مولانا کی وفات پر سب کی رائے تھی کہ انہیں کو سجادہ نشین کیا جائے لیکن انکی نیک نفسی نے گوارہ نہ کیا۔ انھوں نے حسام الدین چلی سے کہا کہ والد ماجد کے زمانے میں آپ ہی خلافت کی خدمات انجام دیتے تھے۔ اسلئے آج بھی آپ ہی اس مسند کو زینت دیجئے۔ حسام الدین چلی نے سلسلہ میں انتقال کیا۔ انکے بعد سلطان ولد اتفاق عام سے مسند خلافت پر متمکن ہوئے انکے زمانے میں بڑے بڑے علماء و فضلا موجود تھے لیکن جب وہ حقائق و اسرار پر تفسیر کرتے تو تمام مجمع ہمہ تن گوش بن جاتا۔ انکی تصنیفات میں سے خاص قابل ذکر ایک ثنوی ہے جس میں مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔

انھوں نے سلسلہ میں ۹۶ برس کی عمر میں انتقال کیا۔ انکے چار صاحبزادے تھے۔ چلی عارف جبکا نام جلال الدین فریدوں تھا۔ چلی عابد۔ چلی زاہد۔ چلی واجد۔ چلی عارف۔ مولانا روم کی حیات ہی میں پیدا ہوئے تھے۔ اور مولانا انکو نہایت پیار کرتے تھے۔ سلطان ولد کے انتقال کے بعد باپ کے سجادے پر بیٹھے اور سلسلہ میں انتقال کیا انکے بعد انکے بھائی چلی عابد نے مسند فقر کو زینت دی انکے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا۔ لیکن نہ ان کے تفصیلی حالات ملتے ہیں نہ انکا ذکر مولانا کے سوانح نگار کا کوئی ضروری فرض ہے۔

### سلسلہ باطنی

مولانا کا سلسلہ اب تک قائم ہر ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامے میں لکھا ہے کہ انکے فرقے کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں۔ چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا۔ اس لئے انکی انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا۔ لیکن آج کل ایشیائے کوچک۔ شام۔ مصر اور قسطنطنیہ میں اس فرقہ کو مولویہ کہتے ہیں۔ میں نے سفر کے زمانے میں اس فرقے کے اکثر جلسے دیکھے ہیں۔ یہ لوگ نمد کی ٹوپی پہنتے ہیں۔ جبیں جوڑیادز نہیں ہوتی۔ مشایخ اس ٹوپی پر عمامہ بھی باندھتے ہیں۔ خرقدیا



خواجہ فرید الدین عطار - عراقی - شیخ شہاب الدین سہروردی - شیخ محی الدین عربی صدر الدین  
قونوی - یاقوت حموی - شاذلی ابن الاثیر - مورخ ابن الفارض - عبد اللطیف لبداوی  
نجم الدین رازی - سکاکی - سیف الدین آمدی - شمس الایمہ کوروری - محدث ابن الصلاح ابن  
النجار مورخ لبداوی ضیاء بن ببطار - ابن حاجب - ابن القطفی صاحب تاریخ الحکماء - خوشی  
منطقی - شاہ بوعلی قلندر مذمکانی وغیرہ اسی پراشوب عہد کے یادگار ہیں۔

سلطنتیں اور حکومتیں مٹتی جاتی تھیں۔ لیکن علم و فن کے حدود وسیع ہوتے جلتے تھے  
اسی زمانے میں محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سرے سے ترتیب دیا۔ یاقوت حموی نے  
قاموس الجغرافیہ لکھی۔ ضیاء بن ببطار نے بہت سی نئی دوائیں دریافت کیں۔ شیخ سعدی  
نے غزل کو معراج پر پہنچایا۔ ابن الصلاح نے اصول حدیث کو مستقل فن بنا دیا سکاکی نے  
فن بلاغت کی تکمیل کی۔

اکثر تذکروں میں لکھا ہے کہ مولانا اپنے زمانے کے اُن مشاہیر میں سے اکثر سے ملے تھے  
لیکن تفصیلی حالات نہیں ملتے جس قدر پتہ لگتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے۔ شیخ محی الدین اکبر سے  
دمشق میں ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحصیل علم میں مصروف تھے اور انکی  
عمر کم برس کی تھی۔ سپہ سالار لکھتے ہیں کہ مولانا جس زمانہ میں دمشق میں تھے محی الدین - شیخ  
سعد الدین حموی - شیخ عثمان رومی - شیخ اوحیدین کرمانی - اور شیخ صدر الدین قونوی سے اکثر  
صحبتیں رہیں۔ جو حقائق و اسرارِ صحبتوں میں بیان کئے گئے انکی تفصیل میں طول ہے۔

صدر الدین قونوی - شیخ محی الدین اکبر کے مرید خاص اور انکی تصنیفات کے مفتر تھے  
وہ قونیہ میں رہتے تھے۔ اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا۔ انکی پر لطف صحبتوں کا ذکر آگے آئیگا  
نجم الدین رازی مشائخ کبار میں تھے۔ ایک دفعہ وہ اور مولانا اور شیخ صدر الدین شریک  
صحبت تھے۔ نماز کا وقت آگیا تو انہی نے امامت کی۔ اور دونوں رکعتوں میں قسُ بیا  
ایہا الکفر و کونچو نہ دونوں میں ایک ہی سورہ پڑھنا غیر معمولی بات تھی مولانا شیخ صدر الدین



گرتے کے بجائے ایک چنٹ دار جامہ ہوتا ہے۔ ذکر و شغل کا یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھ کر بیٹھتے ہیں ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینے پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے رقص شروع کرتا ہر رقص میں آگے یا پیچھے بڑھنا یا ہٹنا نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک جگہ جمکر متصل چکر لگاتے ہیں سماع کے وقت دف اور نے بھی بجاتے ہیں۔ لیکن میں نے سماع کی حالت نہیں دیکھی۔ چونکہ مولانا پر ہمیشہ ایک وجد اور سکر کی حالت طاری رہتی تھی اور جیسا کہ آگے آئے گا وہ اکثر جوش کی حالت میں ناچنے لگتے تھے۔ مریدوں نے تقلید اس طریقے کو اختیار کیا۔ حالانکہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی جو تقلید کی چیز نہیں۔

صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اس سلسلے میں جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ ۴۰ دن چار پایوں کی خدمت کرتا ہے۔ ۴۰ دن فقر کے دروازے پر جھاڑو دیتا ہے۔ ۴۰ دن آب کشی کرتا ہے۔ ۴۰ دن فراشی۔ ۴۰ دن بنیرم کشی۔ ۴۰ دن طباجی۔ ۴۰ دن بازار سے سودا سلف لانا۔ ۴۰ دن فقر کی مجلس کی خدمت گاری۔ ۴۰ دن داروغہ گری جب یہ مدت تمام ہو چکتی ہے تو غسل دیا جاتا ہے اور تمام محرمات سے توبہ کر کر حلقے میں داخل کر لیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ خانقاہ سے لباس (دہی جامہ) ملتا ہے۔ اور اسم جلالی کی تلقین کی جاتی ہے۔

## مولانا کے معاصرین اور ارباب صحبت

اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اس نے بارہا بڑے بڑے صدمات اٹھائے لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اسکو ٹکرائی گئی۔ کسی اور قوم یا مذہب کو ملے گی ہوتی تو پاش پاش ہو کر رہ جاتا۔ یہی زمانہ ہے جس میں تاتاریوں کا سیلاب اٹھا اور دفعۃً اس سرے سے اس سرے تک پھیل گیا۔ سیکڑوں ہزاروں شہر اجڑ گئے۔ کم از کم ۹۰ لاکھ آدمی قتل کروئے گئے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ بغداد جو تارک اسلام کا تاج تھا۔ اس طرح برباد ہوا کہ آج تک سنبھل نہ سکا۔ یہ سیلاب ۱۱۵۰ھ میں تاتار سے اٹھا اور ساتویں صدی کے اخیر تک برابر بڑھتا گیا یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام کا علمی و رہبر اسی اوج اور شان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی شیخ سعدی



جو اہر مضمینہ میں لکھا ہو کہ وہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک حکایت بیان کی جس کے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے ہو۔ چونکہ وہ درحقیقت اسی نیت سے آئے تھے شرمندہ ہو کر چلے گئے۔

ارنیقی نے مدنیۃ العلوم میں لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی خدمت میں حاضر ہو اور انکی نصیحت سے برکت حاصل کی مناقب العارفین میں خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ مستعد علما کے ساتھ مولانا کے پاس گئے۔ سب آپس کے مسوے سے چند نہایت معرکہ آرا مسائل ٹھہرائے تھے کہ مولانا سے پوچھیں گے لیکن جو نہی مولانا کے چہرے پر نگاہ پڑی۔ یہ معلوم ہوا کہ گویا کبھی کچھ پڑھا ہی نہ تھا۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا نے خود حقائق اور اسرار پر تقریر شروع کی۔ جس کے ضمن میں وہ تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کر کے گئے تھے۔ بالآخر سب کے سب مولانا کے مرید ہو گئے۔

واقعہ کی یہ تفصیل صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس قدر یقینی ہے کہ علامہ قطب الدین شیرازی بھی مولانا کی زیارت کرنے والوں میں ہیں اور اس سے مولانا کے رتبے کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

## اخلاق و عادات

مولانا کے اخلاق و عادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسوں نے نہیں لکھے کہ ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کر جائیں اس لیے جستہ جستہ جن باتوں کا پتہ لگ سکا ہو ہم بلا ترتیب لکھتے ہیں مولانا جب تک تصوف کے دائرے میں نہیں آئے انکی زندگی عالمانہ جاہ و جلال کی نشاں رکھتی تھی۔ انکی سواری جب نکلتی تھی تو علما اور طلباء بلکہ امرا کا ایک بڑا گروہ رکاب میں ہوتا تھا۔ مناظرہ اور مجادلہ جو علما کا عام طریقہ تھا مولانا اس میں اوروں سے چند قدم آگے تھو سناٹین اور امرا کے دربار سے بھی انکو تعلق تھا۔ لیکن سلوک میں داخل ہونیکے ساتھ یہ حالت بدل گئی۔ یہ امر شبہ ہے کہ انکی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے لیکن اس قدر



کی طرف خطاب کر کے کہا کہ ایک دفعہ میرے لئے پڑھی اور ایک دفعہ آپ کے لئے شاہ ابو علی  
پانی پتی جنکو تمام ہندوستان جانتا ہے۔ مدت تک مولانا کی صحبت میں رہا اور اسے مستفید ہوئے  
شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے۔ ان سے بھی مولانا کی صحبتیں رہیں  
شیخ سعدی کا گذر اکثر بلاد روم میں ہوا ہے۔ بوستان میں ایک درویش کی ملاقات کی غرض  
سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ ضرور مولانا سے ملے ہونگے  
لیکن روایتوں سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ ایک وائی شیراز  
شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک رقعہ لکھا کہ ایک صوفیانہ غزل بھیج دیجئے تاکہ میں اسے  
غذائے روحانی حاصل کروں۔ یہ بھی لکھا کہ کسی خاص شاعر کی قید نہیں چاہے کسی کی ہو۔ اسی  
زمانہ میں مولانا روم کی ایک نئی غزل قوالوں کے ذریعے سے پہنچی تھی شیخ نے وہی غزل بھیج دی  
اسکے چند شعر یہ ہیں۔

ہر نفس آواز عشق میر سدا ز چپ راست      ماہ فلک می رویم۔ عزم تماشا کر ہست  
ماہ فلک بودہ ایم۔ یار ملک بودہ ایم      باز ہمان جا رویم باز۔ کہ آن شہر ہست  
ماہ فلک بر تریم۔ وز ملک افزون تریم      زین دو چہرا نگذریم منزل ما کبر ہست  
شیخ نے یہ بھی لکھا کہ بلاد روم میں ایک صاحب حال پیدا ہوا ہے یہ غزل اسی کے تراہ حقیقت  
کا ایک نغمہ ہے۔ شمس الدین نے غزل دیکھی تو عجب حالت طاری ہوئی خاص اس غزل کے  
لئے سماع کی مجلسیں منعقد کیں۔ اور بہت سے ہدیے اور تحفے دے کر شیخ سعدی کو مولانا کی  
خدمت میں بھیجا۔ چنانچہ شیخ قونیہ میں آئے اور مولانا سے ملے۔ علامہ قطب الدین شیرازی  
محقق طوسی کے شاگرد رشید تھے۔ درۃ التاج ان کی مشہور کتاب ہے جس میں انھوں نے  
فلسفہ کے کل اجزاء فارسی میں نہایت جامعیت سے لکھے ہیں۔ وہ مولانا کی خدمت میں  
امتحان لینے کی غرض سے آئے اور حلقہ بگوش ہو کر گئے انکی ملاقات کی روایتیں مختلف ہیں  
لے نفحات الانس جامی تذکرہ نجم الدین رازی لے ریاض العارفین علامہ مناقب العارفین صفحہ ۱۵۸



بجدا خبر ندمارم چو نماز میگذارم کہ تمام شد رکوع کہ امام شد فلانے

ایک دفعہ جاڑوں کے دن تھے۔ مولانا نمازیں اس قدر روئے کہ تمام چہرہ اور ڈاڑھی  
آنسوؤں سے تر ہو گئی۔ جاڑے کی شدت کی وجہ سے آنسو جمع ہو کر تیخ ہو گئے لیکن وہ اسی طرح  
نمازیں مشغول رہے۔ حج والد کے ساتھ ابتدائے عمر میں کر چکے تھے اسکے بعد غالباً اتفاق نہیں  
مزاج میں انتہا درجے کا زہد و قناعت تھی۔ تمام سلاطین اور امارت قدی اور ہر قسم کے  
تحائف بھیجتے تھے۔ لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے۔ جو چیز اسی طرح صلاح الدین  
زرکوب۔ یا چلی حسام الدین کے پاس بھجوا دیتے کبھی کبھی ایسا اتفاق ہوتا کہ گھر میں نہایت  
تنگی ہوتی اور مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد اصرار کرتے تو کچھ رکھ لیتے۔ جس دن گھر میں  
کھانے کا کچھ سلمان نہ ہوتا بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ آج ہمارے گھر میں درویشی کی بونی  
ہے۔ معمول تھا کہ ہمہ وقت منہ میں ہلیلہ رکھتے تھے صلی سبب معلوم نہیں۔ لوگ طرح طرح  
کے قیاس لگاتے تھے۔ چلی سے لوگوں نے پوچھا تو انھوں نے کہا۔ مولانا ترک لذات کی وجہ سے  
یہ بھی نہیں چاہتے کہ منہ کا مرہ بھی شیریں رہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہیں ستغیر  
اور محویت اور چیز ہے لیکن مولانا کے حالات اور واقعات سے انکی رہبانیت کی شہادت نہیں  
ملتی۔ فیاضی اور ایشار کا یہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو عبا یا کرتے جو کچھ بدن پر ہوتا اتار کر دے  
دیتے اسی لحاظ سے کرتے۔ عبا کی طرح سامنے سے کہلا ہوتا تھا کہ اتارنے میں زحمت نہ ہو  
باوجود عظمت و شان کے نہایت درجہ بے تکلف متواضع اور خاکسار تھے ایک دفعہ جاڑوں  
کے دن میں حسام الدین چلی کے پاس گئے چونکہ نا وقت ہو چکا تھا دروازے سب بند تھے  
وہیں ٹھہر گئے۔ برف گر گر کر سر پر جمتی جاتی تھی۔ لیکن اس خیال سے کہ لوگوں کو زحمت نہ ہو  
نہ آواز دی۔ نہ دروازہ کھٹ کھٹایا۔ صبح کو بوا اپنے دروازہ کھولا تو یہ حالت دیکھی حسام الدین  
کو خبر کی۔ وہ آکر پاؤں پر گر پڑے۔ دروگے مولانا نے گلے سے لگالیا اور انکی تسکین کی۔

زہد و قناعت



مسلم ہے کہ وہ بہت پہلے سید برہان الدین محقق کے مرید ہو چکے تھے۔ اور نو دس برس تک انکی صحبت میں فقر کے مقامات طے کئے تھے۔ مناقب اعیان و غیرہ میں ان کے کشف و کرامات کے واقعات اسی زمانے سے شروع ہوتے ہیں جب وہ تحصیل علم کے لئے دمشق تشریف لے گئے تھے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں مولانا کی صوفیانہ زندگی شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے درس و تدریس۔ افتاء اور افادہ کا سلسلہ اب بھی جاری تھا لیکن وہ پچھلی زندگی کی محض ایک یادگار تھی۔ ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے نشے میں شامیں

ریاضیات  
شاقہ

ریاضت اور مجاہدہ جس سے زیادہ بڑھا ہوا تھا۔ سپہ سالار برسوں رہے ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ میں نے کبھی انکو شب خوابی کے لباس میں نہیں دیکھا بچھونا اور تکیہ بالکل نہیں تھا قصداً لیٹتے نہ تھے۔ نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

چہ آساید بہ ہر پہلو کہ خمیدہ  
کسے کز خار دارد۔ او نہالین

جمع کے جلسوں میں مریدوں پر جب نیند غالب ہوتی ہے تو انکے لحاظ سے دیوار سے ٹیک کر زانو پر سر رکھ لیتے کہ وہ بے تکلف ہو کر سو جائیں۔ وہ لوگ پڑ کر سو جاتے تو خود اٹھ بیٹھتے اور ذکر و شغل میں مصروف ہوتے۔ ایک غزل میں اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہمہ خفتند و من دل شدہ را خواب بند  
خواب من ز ہر فراق تو بنوشید و ببرد  
خواجم از دیدہ چنان رفت کہ ہرگز ناید  
روزہ اکثر رکھتے تھے۔ آج تو لوگوں کو مشکل سے یقین آئے گا لیکن معتبر رواۃ کا بیان ہے کہ متصل دس دس۔ بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

نماز کا وقت آتا تو فوراً قبلے کی طرف مڑ جاتے۔ اور چہرہ کا رنگ بدل جاتا۔ نماز میں نہایت استغراق ہوتا تھا۔ سپہ سالار کہتے ہیں کہ بارہا میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ اول عشا کے وقت بیت باندھی اور دو رکعتوں میں صبح ہو گئی۔ مولانا نے ایک غزل میں اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے مقطع میں لکھتے ہیں۔



ایک دفعہ بازار میں جا رہے تھے لڑکوں نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لئے بڑھے آپ کھڑے ہو گئے لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومتے جاتے۔ مولانا بھی انکی دلداری کے لئے اُنکے ہاتھ چومتے ایک لڑکا کسی کام میں مشغول تھا اُس نے کہا مولانا ذرا ٹھہر جائیے میں کام سے فارغ ہوں۔ مولانا اسوقت تک وہیں کھڑے رہے کہ لڑکا فارغ ہو کر آیا اور دست بوسی کی عزت حاصل کی۔

ایک دفعہ سماع کی مجلس تھی۔ اہل محفل اور خود مولانا پر وجہ کی حالت تھی ایک شخص بخود ہی کی حالت میں تڑپتا تو مولانا سے جا کر ٹکڑے کھاتا۔ چند دفعہ یہی اتفاق ہوا۔ لوگوں نے بزور اسکو مولانا کے پاس بٹا کر دور بٹھا دیا۔ آپ ناراض ہو کر فرمایا: شراب سنے پی ہو اور بد مستی تم کرتے ہو۔ قونیہ میں گرم پانی کا ایک چشمہ تھا۔ مولانا کبھی کبھی وہاں غسل کے لئے جایا کرتے تھے۔ ایک دن وہاں کا قصد کیا۔ خدام پہلے سے جا کر ایک خاص جگہ متعین کر آئے۔ لیکن قبل اسکے کہ مولانا پہنچیں۔ چند جذامی پہنچ کر نہانے لگے۔ خدام نے اُنکو ہٹانا چاہا۔ مولانا نے خدام کو ڈانٹا۔ اور چشمے میں اسی جگہ سے پانی لیکر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا جہاں جزامی نہا رہے تھے۔

ایک دفعہ معین الدین پروانے کے گھر میں سماع کی مجلس تھی۔ کربھی خاتون نے شیرینی کے دو طبق بھیجے لوگ سماع میں مشغول تھے۔ اتفاق سے ایک کتے نے آکر طبق میں منہ ڈال دیا۔ لوگوں نے کتے کو مارنا چاہا مولانا نے فرمایا کہ اسکی بھوک تم لوگوں سے زیادہ تیز تھی اسنے کھایا تو اسکا حق تھا۔ ایک دفعہ حمام میں گئے اور فوراً باہر نکل آئے۔ لوگوں نے سبب پوچھا۔ فرمایا۔ کہ میں جو اندر گیا۔ تو حمامی نے ایک شخص کو جو پہلے سے نہا رہا تھا میری خاطر سے ہٹانا چاہا اس میں باہر چلا آیا۔ مولانا جس نے میں دمشق میں علوم کی تحصیل میں مصروف تھا ایک دن مولانا کے والد شیخ بہار الدین کا ذکر چھیڑا۔ فقہانے کہا کہ خواہ یہ شخص سلطان العلماء کہلاتا ہے۔ اور اپنے آپکو مقدس جتاتا تھا۔ مولانا چپکے سنائے۔ صحبت کے ختم ہونیکے بعد ایک شخص نے اُن فقہا سے کہا کہ آپ لوگوں نے ایک شخص کے باپ کو اسی کے سامنے لے کر کہا۔ شیخ بہار الدین۔ مولانا کے والد ہیں۔



فقہانے مولانا سے جا کر معذرت کی۔ مولانا نے فرمایا تمہیں معذرت کی ضرورت نہیں۔ میں بار خاطر ہونا نہیں چاہتا۔

ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کراخاتون نے اپنی لونڈی کو سزا دی۔ اتفاق سے مولانا بھی اسی وقت آگئے رخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی اور تم اس کی لونڈی تو تمہاری کیا حالت ہوتی پھر فرمایا کہ درحقیقت تمام آدمی ہمارے بھائی نہیں ہیں۔ کوئی شخص خدا کے سوا کسی کا غلام نہیں کراخاتون نے یہ وقت اسکو آزاد کر دیا اور جب تک زندہ رہیں غلاموں اور کنیروں کو اپنا جیسا کہلاتی اور پہناتی رہیں۔

ایک دفعہ مریدوں کے ساتھ راہ میں جا رہے تھے ایک تنگ گلی میں ایک کتا سر راہ سو رہا تھا جس سے راستہ رک گیا تھا۔ مولانا وہیں رک گئے اور دیر تک کھڑے رہے ادھر سے ایک شخص آ رہا تھا اس نے کتے کو ہٹا دیا۔ مولانا نہایت آرزو ہو اور فرمایا کہ ناحق اسکو تکلیف دی ایک دفعہ دو شخص سر راہ لڑ رہے تھے اور ایک دوسرے کو گالیاں دے رہے تھے ان میں سے ایک نے کہا کہ اوعین تو ایک کہیگا تو دس منے گا۔ اتفاق سے مولانا کا ادھر گزر ہوا آپ نے اس شخص سے فرمایا کہ بھائی جو کچھ کہنا ہی مجھ کو کہہ لو۔ مجھ کو اگر ہزار کھو گے تو ایک بھی نہ سونو گے۔ دونوں مولانا کے پاؤں پر گر پڑے اور آپس میں صلح کر لی۔

ایک دفعہ قلعہ کی مسجد میں جمعے کے دن وعظ کی مجلس تھی تمام امرا اور صلیحا حاضر تھے مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنے شروع کئے ہر طرف سے بے اختیار واہ واہ اور سبحان اللہ کی صدائیں بلند ہوئیں۔ اس زمانے میں وعظ کا طریقہ یہ تھا کہ قاری قرآن مجید کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ انہی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا تھا۔ مجمع میں ایک فقیہ صنا صاحب بھی تشریف رکھتے تھے انکو حسد پیدا ہوا ابوے کہ آیتیں پہلے سے مقرر کر لی جاتی ہیں انکے متعلق بیان کرنا کونسی کمال کی بات ہے۔ مولانا نے انکی طرف خطاب کر کے کہا کہ آپ کوئی سورہ پڑھیے میں اسکی تفسیر بیان کرتا ہوں انھوں نے والضحیٰ پڑھی۔ مولانا نے اس



سورہ کے دقائق اور لطائف بیان کرنے شروع کئے تو صرف والضحیٰ کے واسطے متعلق اس قدر شرح و بسط بیان کیا کہ شام ہو گئی تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی۔ فقیہ صاحب ایسے سرشار ہوئے کہ کپڑے پہاڑ ڈالے اور مولانا کے قدموں پر گر پڑے اس جلسے کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہیں کیا۔ فرمایا کرتے تھے کہ جس قدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے۔ میں بلا میں مبتلا ہوتا جاتا ہوں۔ لیکن کیا کروں کچھ تدبیر بن نہیں پڑتی۔ مثنوی میں بھی اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

خویش راز بخور سازی زار زار      تا ترا بیروں کنند از اشتہار

اشتہار خلق بند محکم است      در رہ این از بند آہن کے کم است

ایک دفعہ شیخ صدر الدین قونوی کی ملاقات کو گئے۔ شیخ نے بہت تعظیم و تکریم سے لیا اور اپنے سجادہ پر بٹھایا۔ آپ انکے سامنے دو زانو ہو کر مراقبہ میں بیٹھے۔ حاضرین میں سے ایک درویش نے جسکا نام حاجی کاشی تھا۔ مولانا سے پوچھا کہ فقر کس کو کہتے ہیں۔ مولانا نے جواب نہ دیا۔ تین دفعہ اس نے یہی سوال کیا۔ مولانا پھر بھی چپ رہے جب اٹھ کر چلے آئے تو شیخ نے کاشی کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ بے ادب! یہ کیا سوال کا موقع تھا؟ چپ رہنے سے مولانا کا مقصد یہ تھا کہ الفقیر اذا عرف الله کل لسانہ یعنی فقیر جب خدا کو پہچان لیتا ہے تو اسکی زبان بند ہو جاتی ہے۔ یہ مناقب اعارفین کی روایت ہے ممکن ہے کہ شیخ کا قیاس صحیح ہو۔ لیکن بظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیوخ۔ محدثین اور صوفیہ کے سامنے جواب میں تقدیم نہیں کرتے تھے۔ شیخ صدر الدین کا وہ اس قدر لحاظ کرتے تھے کہ انکے ہوتے کبھی نماز نہیں پڑھاتے تھے ایک دفعہ مدرسہ انا بکیہ میں بڑا مجمع تھا۔ شمس الدین مارونی مسند درس پر درس دے رہے تھے۔ قاضی سراج الدین و شیخ صدر الدین دائیں بائیں تشریف رکھتے تھے۔ تمام امراء مشائخ اور علماء ترتیب سے بیٹھے ہوئے تھے۔ دفعہ مولانا کسی طرف سے آنکے اور سلام علیک کر کے فرش کے کنارے جہاں نقیب کھڑا ہوتا ہے۔ بیٹھ گئے۔ یہ دیکھ کر معین الدین



اور مجد الدین اتابک اور دیگر امرا اپنی جگہ سے اٹھ اٹھ کر مولانا کے پاس آ بیٹھے۔ قاضی سراج الدین بھی اٹھ کر آئے اور مولانا کے ہاتھ چوم کر بڑی خوشامد سے مسند کے قریب کمر بٹھایا۔ شمس الدین مارونی نے بہت غدر خواہی کی اور کہا کہ ہم سب آپ کے غلام ہیں۔

سراج الدین قونوی بڑے رتبے کے فاضل تھے۔ لیکن مولانا سے ملال رکھتے تھے کسی نے اُسے کہا کہ مولانا کہتے ہیں کہ میں تہمتوں مذہبوں سے متفق ہوں۔ انھوں نے اپنے ایک مستند شاگرد کو بھیجا کہ مولانا سے پوچھنا کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے اور اگر وہ اقرار کریں تو انکی خوب خبر لینا۔ اُس نے بھرے مجمع میں مولانا سے سوال کیا۔ آپ نے کہا ہاں میرا یہ قول ہے اُسے منعظ گالیاں دینی شروع کیں۔ مولانا نے ہنس کر فرمایا کہ یہ جو آپ فرماتے ہیں۔ میں اس سے بھی متفق ہوں۔ وہ شرمندہ ہو کر چلا گیا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ اوصد الدین کرمانی گو شاہد باز تھے لیکن پاکباز تھے۔ مولانا نے فرمایا کاشکے کروے وگذشتے۔ یعنی کر کے توبہ کی ہوئی تو نفس میں انکھٹا را اور خضوع کی کیفیت زیلوہ ہو معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقاف کی مد سے پندرہ دینار ماہوار روزینہ مقرر تھا چونکہ مولانا مفت خوری کو نہایت ناپسند کرتے تھے۔ اس لئے اسکے معاوضے میں فتویٰ لکھا کرتے تھے مریدوں پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتویٰ لائے تو گو میں کسی حالت میں ہوں ضرور خبر کرو تا کہ یہ آمدنی مجھے حلال ہو۔ چنانچہ معمول تھا کہ عین وجد اور مستی کی حالت میں بھی مرید دوات اور قلم ہاتھ میں لئے رہتے تھے اس حالت میں کوئی فتویٰ آجاتا تو لوگ مولانا سے عرض کرتے اور مولانا اُسی وقت جواب لکھ دیتے۔

ایک دفعہ اسی حالت میں فتویٰ لکھا۔ شمس الدین مارونی نے اس فتویٰ کی تعلیظ کی مولانا نے سنا تو کہلا بھیجا کہ فلاں کتاب کے فلاں صفحہ میں یہ مسئلہ موجود ہے چنانچہ لوگوں نے تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی نکلا



ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدر الدین کو ہزاروں روپے کا وظیفہ ہوا اور آپ کو کل پندرہ دینار ماہوار ملتے ہیں۔ مولانا نے کہا شیخ کے مصارف بھی بہت ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ یہ ۱۵ دینار بھی اچھی کوٹنے چاہئیں۔

مولانا کے زمانے میں کیتباد المتوفی <sup>رحمۃ اللہ علیہ</sup> غیاث الدین کینجسز بن کیتباد المتوفی <sup>رحمۃ اللہ علیہ</sup> رکن الدین قلیچ ارسلان۔ یکے بعد دیگرے قونیہ کے تخت سلطنت پر بیٹھے۔ یہ سلاطین مولانا کے والد۔ اور خود مولانا کی خدمت میں خاص ارادت رکھتے تھے۔ اکثر حاضر خدمت ہوتے۔ کبھی کبھی شاہی محل میں سماع کی مجلس منعقد کرتے۔ اور مولانا کو تکلیف دیتے۔

رکن الدین کے دربار میں سپاہ و سفید کالاک معین الدین پروانہ تھا جو دربار میں حجابت کے عہدے پر مامور تھا اسکو مولانا سے خاص عقیدت تھی۔ اور اکثر نیاز مندانہ حاضر ہوتا لیکن مولانا کو با لطبع امرار و سلاطین سے نفرت تھی صرف حسن خلق کی وجہ سے ان سے مل لیتے تھے ورنہ ان صحبتوں سے کوسوں بھاگتے تھے۔

امراء کی صحبت سے اجتناب

ایک دفعہ ایک امیر نے معذرت کی کہ اشغال سے فرصت نہیں ہوتی اس لئے کم حاضر ہو سکتا ہوں۔ معاف فرمایا گیا۔ فرمایا کہ معذرت کی ضرورت نہیں۔ میں آنے بہ نسبت نہ آنے سے زیادہ ممنوں ہوتا ہوں۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ چند اور امرار کے ساتھ ملاقات کو گیا۔ مولانا چھپ بیٹھے

معین الدین کے دل میں خیال گذرا کہ سلاطین اور امرار اولوالامر ہیں۔ اور قرآن مجید کی رو انکی اطاعت فرض ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا باہر آئے سلسلہ سخن میں فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی شیخ ابو الحسن خرقانی کی ملاقات کو گیا اور باریوں نے آگے بڑھ کر شیخ کو

خبر کی۔ لیکن وہ خبر نہ ہوئی۔ حسن میمندی جو وزیر تھا اس نے کہا کہ حضرت! قرآن مجید میں

اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولی الامر منكم آیا ہے اور سلطان تو اولوالامر ہونے کے

ساتھ عادل اور نیک سیرت بھی ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ مجھ کو ابھی اطیعوا اللہ سے فرصت



نہیں کہ اطیعوا الرسول میں مشغول ہوں۔ اولوالامر کا کیا ذکر ہے۔

معین الدین اور تمام امراریہ حکایت سن کر رونے لگے اور اکھکھرنے لگے۔

مولانا پر اکثر استغراق وجد اور محویت کی حالت طاری رہتی تھی۔ بیٹھے بیٹھے یکبارگی اکھ

کھڑے ہوتے اور رقص کرنے لگتے۔ کبھی کبھی چپکے کسی طرح نکل جاتے اور ہفتوں غائب رہتے

لوگ ہر طرف ڈھونڈتے پھرتے آخر کسی ویرانے میں پتہ لگتا۔ سریاں خاص وہاں سے جا کر

لاتے۔ سماع کی مجلسوں میں کئی کئی دن گزر جاتے کہ ہوش میں نہ آتے راہ میں چلے جا رہے ہیں کسی

طرف سے کوئی آواز کانوں میں آگئی۔ وہیں کھڑے ہو گئے اور مستانہ رقص کرنے لگے۔ معمول تھا

کہ وجد کی حالت میں جو کچھ بدن پر ہوتا اتار کر قوالوں کو دے ڈالتے۔ مریدوں میں خواجہ محمد الدین

نام ایک امیر صاحب قدرت تھا۔ وہ ہمیشہ کپڑوں کے کئی کئی صندوق ہتیار رکھتا تھا۔ مولانا

جب کپڑے اتار کر دے ڈالتے تو وہ فوراً نئے لا کر پہنا دیتا۔

معین الدین پر دانہ نے ایک فاضل کو نونیہ کا قاضی کرنا چاہا۔ انھوں نے تین شرطیں

پیش کیں۔ رباب (باب) کا نام ہے اس سے سے اٹھا دیا جائے عدالت کے تمام پرانے چیراھی

لکال دئے جائیں۔ اور نئے جو مقرر ہوں انکو حکم دیا جائے۔ کہ کسی سے کچھ لینے نہ پائیں معین الدین

نے اور شرطیں منظور کیں۔ لیکن پہلی شرط اس وجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رباب سنتے تھے ضل

مذکور بھی ہٹ کے پوسے تھے قضا کے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ مولانا نے سنا تو فرمایا کہ رباب

کی ایک ادنیٰ کرامت یہ ہے کہ چہل صاحب کو قضا کی بلا میں پڑنے سے بچا لیا۔

ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیہ آپس میں مل جھگڑ رہے ہیں۔ لیکن ہمارے

حلقے والے رات دن خواہ مخواہ لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں مولانا نے کہا۔ ہاں ہزار مرغیاں ایک

مکان میں رہ سکتی ہیں۔ لیکن دو مرغ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔



## حصہ دوم تصنیفات

مولانا کی تصنیفات حسب ذیل ہیں۔

فیہ مافیہ۔ یہ ان خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے یہ کتاب بالکل نایاب ہے۔ سپہ سار نے اپنے رسالہ میں ضمناً اسکا تذکرہ کیا ہے مولانا کے دیوان کا ایک مختصر سا انتخاب ششہ میں امترسر میں چھپا ہے۔ اسکے خاتمے میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں تین ہزار سطر ہیں۔

دیوان۔ اس میں قریباً پچاس ہزار شعر ہیں۔ چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس تبریز کا نام ہے۔ اس لئے عوام اس کو شمس تبریز ہی کا دیوان سمجھتے ہیں۔ چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح شمس تبریز ہی کا نام لکھا ہے۔ لیکن یہ نہایت ہی ناش غلطی ہے۔ اولاً تو شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس ہیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے یا غائبانہ اس کے اوصاف بیان کر رہا ہے۔

دوسرے ریاض العارفین وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریز کے نام سے یہ دیوان لکھا۔ اسکے علاوہ اکثر شعرا نے مولانا کی غزلوں پر غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے۔ اسکے ساتھ مولانا کی غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی ٹکڑا اپنی غزل میں لے لیا ہے یہ وہی غزلیں ہیں جو مولانا کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جو شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے۔ مثلاً علی حزیں کہتے ہیں۔ اے ابی جواب غزل مرشد روم ست کہ گفت سے من ہوئے تو خوشم نافر تاتار مگیر۔ دوسرے مصرعہ مولانا کا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے۔

من بہ کوئے تو خوشم خانہ من ویراں کن  
حزین کی ایک اور غزل کا شعر ہے۔

مطرب ز نوائے عارف روم  
ایں پردہ بزن کہ یار دیدم



ثنوی۔ یہی کتاب ہے جس نے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے۔ اور جس کی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبا لیا ہے۔ اس کے اشعار کی مجموعی تعداد جیسا کہ کشف الظنون میں ہے۔ ۲۶۶۶ ہے۔

شہور یہ ہے کہ مولانا نے چھادفتر نامہ چھوڑا تھا۔ اور فرما دیا تھا کہ۔  
باقی اس گفتہ آید بے گماں      در دل بہر کس کہ باشد نور جاں  
اس پیش گوئی کے مصداق بننے کے لئے اکثروں نے کوششیں کیں۔ اور مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا۔ اسکو پورا کیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری سے نجات پا کر خود اس حصہ کو پورا کیا تھا اور ساتواں دفتر لکھا تھا جس کا مطلع یہ ہے۔

اے ضیاء الحق حسام الدین سعید      دولت پائندہ عمرت بر مزید  
شیخ اسماعیل قیسری جنہوں نے ثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے انکو اس دفتر کا ایک نسخہ ۱۲۷۶ء کا لکھا ہوا یا تھا آیا۔ انھوں نے تحقیق اور تنقید کی تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے۔ چنانچہ انھوں نے لوگوں کے سامنے اس کا اظہار کیا۔ اس پر تمام ارباب طریقت نے مخالفت کی اور اسکی صحت پر بہت شبہات وارد کئے۔ اسماعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا ہے۔

صاحب بیاض نے لکھا ہے کہ اب تمام شام و روم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے تالیف و تصنیف ہے۔ غرض مولانا کی تصنیفات میں آج جو کچھ موجود ہے۔ وہ دیوان اور ثنوی ہے۔ چنانچہ ہم ان دونوں پر تفصیل کے ساتھ تبصرہ (ریویو) لکھتے ہیں۔

## دیوان

دیوان میں اگرچہ کم و بیش ۵۰ ہزار شعر ہیں لیکن صرف غزلیں ہی غزلیں ہیں قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں۔ مولانا کی شاعری کا دامن مدح کے داغ سے بالکل پاک ہے۔ حالانکہ ان کے معاصرین میں سے عراقی اور سعدی تک جو ارباب حال میں بھی نامور ہیں اس عیب سے نہ بچ سکے۔



ایران میں شاعری کی ابتداء اگرچہ رودکی کے زمانہ سے ہوئی جسکو تین سو برس سے زیادہ گزر چکے تھے۔ لیکن شاعری کے اصناف میں سے غزل نے بالکل ترقی نہیں کی تھی۔ اسکی وجہ یہ تھی کہ ایران میں شاعری کی ابتداء مذاخی اور بھٹی سے ہوئی۔ اور اس لئے اصناف سخن میں صرف قصیدہ لے لیا گیا لیکن چونکہ عرب کا تتبع پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتداء تسبیح غزل سے ہوتی تھی۔ اس لئے فارسی میں بھی قصائد غزل سے شروع ہوتے تھے۔ رفتہ رفتہ غزل کا حصہ الگ کر لیا گیا۔ چنانچہ حکیم سنائی۔ انوری۔ خاقانی۔ ظہیر فاریابی۔ کمال سمعیل نے غزلیں بھی لکھیں اور نہایت کثرت سے لکھیں۔ لیکن یہ امر عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانے تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی اور کر بھی نہیں سکتی تھی۔ غزل دراصل سوز و گداز کا نام ہے اور اسوقت تک جو لوگ شاعر شاعری میں مشغول تھے۔ صرف وہ تھے جنہوں نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ بنایا تھا عشق و عاشقی سے انکو سروکار نہ تھا۔ چنانچہ اس زمانے کے جس قدر شعرا ہیں انکے کلام میں صنائع لفظی اور الفاظ کی مرصع کاری کے سوا جوش اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا۔ انوری۔ خاقانی۔ عبدالواسع جہلی۔ مسعود سعد سلمان۔ کی غزلیں آج بھی موجود ہیں ان میں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں۔

ایران کی شاعری میں آورد اور اثر کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ ارباب حال یعنی حضرات صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے۔ عشق و محبت کے سرمایہ انکو تصوف سے ملا۔ ان دونوں کے اجتماع نے ان کے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا۔ سلطان ابوسعید ابوالخیر حکیم سنائی۔ خواجہ فرید الدین عطار۔ اس خصوصیت کے موجد اور بانی ہیں۔ لیکن ان حضرات نے ورودل کا اظہار زیادہ تر رباعیات۔ قصائد۔ اور ثنویات کے ذریعے سے کیا تھا۔ غزلیں اب تک سادگی کی حالت میں رہیں۔ ساتویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے فنا ہونے سے صد گسری اور فیاضی کا بازاء سرد ہو چکا تھا۔ اس لئے شعرا کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا۔ ان میں سے بعض فطری عاشق مزاج تھے اس لئے انکے کلام میں خود بخود



وہ بات پیدا ہو گئی جو غزل کی جان ہے۔

تمام اہل تذکرہ متفق ہیں کہ جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا وہ شیخ سعدی، عراقی اور مولانا روم ہیں اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر یو یو کرتے ہوئے ہمارا فرض تھا کہ سعدی اور عراقی سے انکا موازنہ کیا جاتا۔ تینوں غزلگوں کی غزلوں کے نمونے دکھائے جاتے اور ہر ایک کی خصوصیات بیان کی جاتی ہیں اور چونکہ مولانا ہمارے ہیر دیں اس لئے مذاق حال کے خواہ مخواہ بھی انکو ترجیح دیجاتی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا واقعہ نگاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ غزل کی ترقی دینے والوں کی فہرست سے مولانا کا نام خارج نہیں کیا جاسکتا لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا سعدی اور عراقی کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔ سپہ سالار نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے کہ مولانا نے بہ ضرورت اور بہ جبر شاعری کا شغل اختیار کیا تھا۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا لیکن چونکہ ان ممالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دلچسپی نہیں ہوتی اسلئے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے مولانا کے الفاظ یہ ہیں۔ از بیم آنکہ ملول نشوند شعر میگویم۔ واللہ کہ من از شعر بنیرم درو لا ماد قوم ما از شاعری تنگ تر کارے نہ بود۔

غزل کے لئے خاص قسم کے مضامین، خاص قسم کے الفاظ، خاص قسم کی ترکیبیں مقرر ہیں جن لوگوں نے غزل گوئی کو اپنا فن قرار دیا ہے وہ کبھی کسی حالت میں اس محدود دائرے سے نہیں نکلے بخلاف اسکے مولانا اسکے مطلق پابند نہیں۔ وہ ان غریب و رقیل الفاظ تک کو بے تکلف استعمال کرتے ہیں جو غزل کیا قصیدے میں بھی لوگوں کے نزدیک بار پانے کو قابل نہیں غزل کی عام مقبولیت اور دلاویزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اس میں مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات اور معاملات بیان کئے جائیں جو ہوس پیشہ عشاق کو اکثر پیش آیا کرتے ہیں۔ مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو اس قدر غالب ہے کہ زندوں اور ہوس بازوں کو جو غزل کی اشاعت اور ترویج کے نقیب ہیں۔ اپنے مذاق کے موافق



بہت کم سامان ہاتھ آتا ہے۔

فک اضافت جو شاعری کی شریعت میں بغض المباحات ہے۔ اسکو مولانا اس کثرت سے برتتے ہیں کہ جی گھبرا جاتا ہے۔

تاہم مولانا کی غزلوں میں جو خصوصیات بجائے خود پائے جاتے ہیں۔ ہم انکو بدفعات ذیل بیان کرتے ہیں۔

(۱) انکی اکثر غزلیں کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں۔ اور اس وجہ سے ان غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا جاتا ہے۔ عام غزلوں کی طرح ہر شعر الگ نہیں ہوتا۔ مثلاً ان کی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور مستی میں اکثر رات رات بھر جاگا کرتے تھے اسکو ایک غزل میں اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دل من از جنوں نمے خپد

کایں شبے روز چوں نمے خپد

کا سماں نگوں نمے خپد

کہ چرا این زبوں نمے خپد

دل شنید آں فسوں نمے خپد

یا مثلاً غازیں اپیر جو بخودی طاری ہوتی تھی اسکو ایک غزل میں ادا کرتے ہیں۔

منم و خیال یاری۔ غم و نوخہ و فغانے

در مسجد لبور و چو در و رسد ا فانی

کہ نداندا و زمانے نہ شناسدا و مکانے

عجبا چہ سورہ خواندم چو ندا شتم ز بانے

دل و دست چوں تو بردے بدہ خدا مانے

کہ تمام شد رکوعے کہ امام شد قلمانی

دیدہ خوں گشت و خوں نمے خپد

مرغ و ماہی ز من شدہ حیراں

پیش ازین در عجب ہمی بودم

آسماں خود کنوں ز من خیر ہست

عشق بر من فسوں اعظم خواند

چو نماز شام ہر کس نہد چراغ و خوانے

چو وضو ز اشک سازم بود آتشیں نماز

عجبا نماز مستان تو بگو درست ہست آن

عجبا و رکعت ہست این عجبا چارم ست

در حق چگونہ کو ہم کہ نہ دست ماند و دل

بخدا خبر نہ دارم چو نماز سے گزارم



اخیر شعر کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔

یاشلا توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں لکھی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے۔

باز شیرے باشکر آمینختند	عاشقاں با یک دگر آمینختند
روز و شب راز میاں برداشتند	آفتابے با قمر آمینختند
رنگ معشوقان و رنگ عاشقاں	جملہ ہچوں سیم و زر آمینختند
رافضی انگشت در ونداں گزید	چوں علی را با عم آمینختند
چوں بہار سردی حق رسید	شاخ خشک و شاخ تر آمینختند

۲۔ مولانا کے کلام میں جو وجد۔ جوش۔ اور بے خودی پائی جاتی ہے۔ اور دل کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔ وہ فطرۃ پر جوش طبیعت رکھتے تھے۔ شمس تبریزی کی صحبت نے اس نشے کو اور تیز کر دیا تھا۔ ان کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محبت کے نشے میں چور ہوتا اور اس حالت میں جو کچھ منہ میں آتا ہو کہتا جاتا ہو۔ کسی موقع پر ایسی باتیں کہہ جاتا ہو جو مناسبت اور وقار کے خلاف ہیں کسی موقع پر اپنی خواہش آرزو کو ایسے اصرار سے کہتا ہو جس طرح کوئی بھوج ممال کسی لپٹ جاتا۔ مثلاً ایک موقع پر ان کے دل میں جذبہ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھ سے ہتھکڑیاں لٹکتا اور دامن بچاتا ہے۔ لیکن اگر بجائے اسکے۔ میں محبوب اور میرے بجائے محبوب مجھ پر عاشق ہوتا۔ تو میں ہرگز اس طرح رکھائی سے پیش نہ آتا۔ بلکہ عاشق کی قدر دانی کرتا اور اس کی تمام آرزوؤں کو بر لاتا اس خیال کو بعینہ ادا کرتے ہیں۔

گر دبیں زاری تو بودی عاشق و من نہرماں	بر دلت بخشدے و بوسہ بخشیدے
در تو بودی ہچو من ثابت قدم در راہ عشق	بر تو ہرگز چوں تو بر من دیگرے نگزیدے
گرچہ بر جو رو جفائے تو مرا قدرت بے	یا ز خلقم شرم بودے یا ز حق تر سیدے
یاشلا ایک غزل میں کہتے ہیں۔	

بنمائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست	بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست
-----------------------------------	---------------------------------



ایک دست جام بادہ و یک دست زلف یا  
گفتا ز ناز و ہمیش مرخیاں مل برو  
اسے ناز سے کہا کہ دیکھو اب زیادہ نہ سناؤ اور چلتے بنو  
یا مثلاً یہ رباعی۔

جز ما اگر ت عاشق شیدا ست بگو  
گر ہیچ مراد دل تو جاست بگو  
ورمیل دلت بجانب ماست بگو  
گر بہت بگو۔ نیست بگو۔ راست بگو  
اس رباعی کے چوتھے مصرع پر خیال کرو۔ کہ اس سے کس قسم کی وارفتگی اور جوش اور اصرار کا اظہار ہوتا ہے  
۳۔ بڑی خصوصیت انکے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش میں عاشق پر جو خاص  
حالتیں گذرتی ہیں انکو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے انکی تصویر کھینچ جاتی  
اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے۔

مثلاً عاشق کو کبھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعۃً عین انتظار اور شوق کی حالت میں معشوق  
سامنے آجاتا ہے۔ عاشق بے اختیار اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے لینا وہ آگیا لیکن پھر غایت  
استعجاب سے کہتا ہے کہ نہیں نہیں وہ یہاں کہاں؟ پھر زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے  
کہ نہیں۔ ضرور وہی ہے۔ اس حالت کی تصویر مولانا اس طرح کھینچتے ہیں۔

یار آمد زور۔ خلوتیاں! دوست دوست  
ویدہ غلط می کند۔ نیست غلط دوست او  
یا مثلاً کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش و طرب کے تمام سامان مہیا ہیں اور معشوق کے آنیکا انتظار  
کیا جا رہا ہے لیکن وہ آ نہیں چکتا۔ عاشق سے نہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ عیش و طرب کے سامان کو تہ کر کے  
رکھ دے۔ نہ یہ ہو سکتا ہے کہ معشوق کے بغیر اس سامان سے حظ اٹھائے۔ اس امید اور  
انتظار کی درازی کو اس طرح ادا کرتے ہیں۔

قدے دارم بر کف بخدا تا نو نیائی  
ہمہ تار و ز قیامت نہ بنوشم نہ یزیم  
یا مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یوں ہماری بیانی اور جگر سوزی



کی قدر نہ ہوگی جب تک اس وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو۔ اور اسکو بھی اسی قسم کے معاملات پیش نہ آئیں  
اس حالت کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔

اسے خداوند کے یار جفا کارش وہ  
دلبر عشوہ گر سرکش و خو خوارش وہ  
چند روئے زپے تجربہ پیارش کن  
باطیبان و غایبہ سرکارش وہ  
تا بداند کہ شب ما بہ حساں میگردد  
در در عشقش و عشقش وہ و بسیارش

۴۔ تصوف کے مقامات میں دو مقام آپس میں متقابل ہیں فنا و بقا مقام فنا میں سالک  
پر خضوع مسکینی۔ اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے۔ بخلاف اسکے بقا میں سالک کی حالت  
جلال اور عظمت سے لبریز ہوتی ہے۔ مولانا پر یہ نسبت زیادہ غالب رہتی تھی اس لئے انکے  
کلام میں جو جلال۔ اور عیا۔ بیباکی اور بلند آہنگی پائی جاتی ہے صوفیہ میں کسی کلام میں نہیں پائی جاتی  
مرزا غالب۔ مولانا کے ایک شعر پر جو بقا کی حالت کا ہے سر دھنا کرتے تھے وہ شعر یہ ہے۔

بہ زیر کنگرہ کبر یا شش مردانند  
فرشتہ صید و پیمبر شکار و نیرداں گیر

اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہیں۔

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم  
چو غلام آفتابم ہمہ آفتاب گویم  
بنمودے نشانے ز جمال او ولیکن  
دو جہاں بہم برآید سر شور و شر دارم  
چاہل عمرم سہ سخن بیش نیست  
خام بدم پختہ شام۔ سو ختم  
میگفت در بیابان رند دہل مریدہ  
صوفی خدانہ دارد او نیست آفریدہ  
این ہمہاں مست عناصر دم گرفت  
شیر خدا و رستم دستاخم آرزوست  
گفتم کہ یافت می نشود بستم ما  
گفت آنکہ یافتی نشود اتم آرزوست  
مینے کہا کہ بہت ڈھونڈ چکے ایک پتہ نہیں لگتا  
کہ نہاں شدیم من اینجا مکنید آشکارم  
اگر تو یار نہ داری چرا طلب نہ کنی  
وگر بہ یار رسیدی چرا طرب نہ کنی



گفتم غمت مرا گشت گفتا چہ زہر دارد  
مادل اندر راہ جاں انداختیم  
من ز قسراں برگزیدم مغنرا  
تخم اقبال و سعادت تا ابد  
جبتہ و دستار و علم و قیل و قال  
از کمال شوق تیسر معرفت  
غم این قدر نہ داند کاخر تو یار مائی  
غلغلے اندر جسم ماں انداختیم  
پوست را پیش سگاں انداختیم  
از زمین تا آسمان انداختیم  
جملہ در آب رواں انداختیم  
راست کردہ بر نشان انداختیم

دیگر

باز از پستی سوئے بالا شدم  
آشنائی داشتم را سو جاں  
چار بودم سہ شدم اکنون دوم  
جاہلاں امروز را فردا کنند  
طالب آن دلبر زیبا شدم  
باز را بنجا کا دم آنجا شدم  
از دولی بگذشتم و یکتا شدم  
من بہ نقد امروز را فردا شدم

دیگر

ساکنان راہ را محرم شدم  
کہ چو عیسے جملگی گشتم زبان  
آنچہ از عیسے و مریم یا وہ شد  
پیش نشتر یائے عشق لم نزل  
رو نمود اللہ اعلم مر مرا  
ساکنان قدس را ہم شدم  
کہ لب خاموش چوں مریم شدم  
گر مرا باور کنی آن ہم شدم  
زخم گشتم صدرہ و مریم شدم  
کشتہ اللہ و پس اعلم شدم

۵۔ عمر خیام نے اپنی رباعیوں میں اکثر وجود روح - معاد - اور جزا و سزا سے انکار کیا ہے  
اور اس پر خطابی یعنی شاعرانہ دلائل قائم کئے ہیں۔ مثلاً معاد کے انکار میں لکھا ہے کہ آدمی کچھ  
لکھا س نہیں ہے کہ ایک بار رکاٹ لیں تو دوبارہ زمین سے پیدا ہو۔ مولانا نے اکثر اشعار میں اس قسم  
کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرایہ میں رو کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔



کدام دانه فرو رفت در زمین که نه رست  
شمع جان را گرو این لگن تن چه کنی  
چنان که آب حکایت کند ز اختر و ماه  
ہزار مرغ عجیب از گل تو بر سازند  
من نہ خود آدم اینجا کہ بہ خود باز روم

اب ہم مولانا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے درج کرتے ہیں۔

بنامد پیچش الا ہو س قمار دیگر  
از عشق بہ پرہیزم پس با کہ بیافریم  
رواداری کہ من تنہا تشنیم  
کایں ز کجا گرفتہ واں ز کجا خریدہ  
در پس پردہ رفتہ پردہ مادریدہ  
بہ من آورید حالا صنم گر نیر پار  
مخوید مکر اورا بہ فریاد شمار  
ازاں در پیش خورشیدش ہمیدارم کہ نم دارد  
یا غم را کنار بائیستے  
دل امسال پار بائیستے  
زندگانی دوبار بائیستے  
چوں تو کافر بودم گر گرد تو گردیدم  
در تو کے دل بستے گر بستے ببردیدم  
اے بسا گھلا کہ این از باغ و صلت چیدم  
کاشکے بفرختے تا پارہ بخردیدم

خاک آن قماربانے کہ بباخت ہرچہ بودش  
گویند رفیقانم کہ عشق بہ پرہیزم  
من از عالم ترا تنہا گزیدم  
ہمت دزد بر زخم ہر کہ نشانت آورد  
آئینہ خریدہ مے نگری جمال خود  
بروید اے حریفان بکشید یار مارا  
اگراد بہ وعدہ گوید کہ دم دگر بیاید  
مرا گوید چرا چشم از رخ من بر نمیداری  
در غم یار۔ یار بائیستے  
زا پنچہ کردم کنوں پشیمانم  
تا بدانستے ز دشمن دوست  
من بہ بیداری بخواب این جور را گردیدے  
در بہ اول روز این حال آگہی بودی مرا  
در بہ خوبی چوں گل روئے تو بودے خود تو  
از رخ و لب گل شکر بسیار دار حسن تو



اے بلبل سحرگہ مارا سپرس گہ گہ  
خواجه حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دیکر کہا۔  
آخر تو ہم غریبی ہم از دیار مائی

بنال بلبل اگر بامنت سرپا سیت	کہ مادو عاشق زاریم و کار باز سیت
گربا تو بوم خنچم از یار یہا	رباعی در بے تو بوم خنچم از یار یہا
سجاں اللہ ہر دو شب بیدارم	تو فرق نگر میان بیدار یہا
سجّان من دتو اے درخو شاب	پیوستہ مخا لفیم اندر ہر باب
من بخت تو ام کہ ہیچ خواہم نہرد	تو بخت منی کہ برنجیزی از خواب
درندہ ب عا شقاں قرارے دگر ست	دیں بادہ ناب را خارے دگر ست
ہر علم کہ در مدرسہ حاصل کردیم	کارے دگر ست و عشق کارے دگر ست
گریم ز غم تو زار گوئی زرق ست	چوں رزق بود کہ دیدہ درخوں غرق ست
تو پنداری تمام دلہا دل تست	نے نے صنما! میان دلہا فرق ست

## ثنوی

فارسی شاعری کی ابتداء سلاطین کی مداحی اور انکی تفریح خاطر سے ہوئی اور یہی وجہ تھی کہ اصناف سخن میں سب سے پہلے قصائد وجود میں آئے۔ کیونکہ عربی زبان میں قصائد مدح و ثنا کے لئے ایک مدت سے مخصوص ہو چکے تھے۔ قصائد کی ابتداء غزل سے کی جاتی تھی جسکو تشبیب کہتے ہیں۔ اتنے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا۔ لیکن اسی قسم کی سادہ غزل جو قصائد کی تمہید کے لئے زیبآ تھی۔ سلاطین میں سے آل سامان اور سلطان محمود کو یہ ذوق پیدا ہوا کہ انکے آبا و اجداد یعنی شاہان عجم کے کارنامے نظم میں ادا ہوں تاکہ ضرب المثل کی طرح زبانوں پر چڑھ جائیں۔ اس بناء پر ثنوی ایجاد ہوئی جو واقعات تاریخی کے ادا کرنے کے لئے اصناف نظم میں سب سے بہتر صنف تھی۔ فردوسی نے اس صنف کو اس قدر ترقی دی کہ



آج تک اس پر اضافہ نہ ہو سکا۔ لیکن ثنوی بلکہ کل اصناف شاعری کی ترقی اس وقت تک جو کچھ ہوئی تھی۔ واقعہ نگاری اور خیال بندی و صنائع و بدائع کے لحاظ سے تھی۔ ذوق اور کیفیت کا وجود نہ تھا۔ حضرت سلطان ابوسعید ابوالخیر نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کئے اور یہ پہلا دن تھا کہ فارسی شاعری میں ذوق اور وجد و مستی کی روح آئی۔ دولت غزنویہ کے اخیر زمانے میں حکیم سنائی نے حدیقہ لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی۔ حدیقہ کے بعد خواجہ فرید الدین عطار نے متعدد ثنویان تصوف میں لکھیں جن میں سے منطق الطیر نے زیادہ شہرت حاصل کی۔ ثنوی مولانا روم چسپہم تقریظ لکھنا چاہتے ہیں۔ اسی سلسلہ کی خاتم ہے اس امر کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصنیفات۔ مولانا کے لئے دلیل راہ بنیں تمام تذکروں میں ہے کہ مولانا کے والد جب نیشاپور پہنچے تو خواجہ فرید الدین عطار سے ملے اور انھوں نے اپنی کتاب اسرار نامہ نذر کی۔ اس وقت مولانا کی عمر ۶ برس کی تھی۔ خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچے کو عزیز رکھئے گا۔ یہ کسی دن تمام عالم میں ہل چل ڈال دیگا مولانا خود ایک جگہ فرماتے ہیں۔

بہفت شہر عشق را عطار گشت  
ماہاں اندر خم یک کوچہ ایم  
ایک اور جگہ فرماتے ہیں۔

عطار روح بود سنائی و چشم ما  
ما از پس سنائی و عطار آدمیم

تب تصنیف

ارباب تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین چلی نے مولانا سے درخواست کی کہ منطق الطیر کے طرز پر ایک ثنوی لکھی جائے۔ مولانا نے فرمایا کہ خود مجھ کو بھی مات یہ خیال آیا اور اسی وقت یہ چند شعر موزوں ہوئے۔ بشنواز نے چوں حکایت می کند انج

ثنوی کی تصنیف میں حسام الدین چلی کو بہت دخل ہے اور درحقیقت یہ نایاب کتاب انھنی کی بدولت وجود میں آئی۔ وہ مولانا کے مریدان خاص میں سے تھے اور مولانا اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ جہاں انکا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پیر طریقت اور استاد کا ذکر ہے۔ ثنوی



کے چھ دفتر ہیں اور پھر دفتر اول کے ہر دفتر کے نام سے مزین ہے۔  
دفتر دوم میں لکھتے ہیں۔

مدتے این ثنوی تاخیر شد  
چوں ضیاء الحق حسام الدین عنان  
چوں بمعراج حقائق رفتہ بود  
دفتر سوم میں فرماتے ہیں۔

اے ضیاء الحق حسام الدین بیار  
برکشار گنجینہ اسرار را  
چوتھے دفتر میں ارشاد فرماتے ہیں۔

اے ضیاء الحق حسام الدین توئی  
ہمت عالی تو اے سر بختی  
گردن این ثنوی را بستہ  
زاں ضیا گفتم حسام الدین ترا  
شمس را قرآن ضیا خواند اے پدر  
ہیچناں مقصود من زیں ثنوی  
ثنوی اندر شروع و در اصول  
در قبول آرند شاہاں نیک و بد  
چوں نہانش دادہ آبش بدہ  
قصدم از الفاظ اور از توست  
پیش من آواز ت آواز خداست  
پانچویں دفتر میں لکھتے ہیں۔

کہ گذشت از بہ نبوت ثنوی  
مے کشد این را خدا داند کجا۔  
مے کشی آنسو کہ تو دانستہ  
کہ تو خورشیدی و این دو صفہا  
واں قمر را نور خواند این را نگر  
اے ضیاء الحق حسام الدین توئی  
جملہ آن تست کروستی قبول  
چوں قبول آرند نبود بیش رو  
چوں کشاوش دادہ بکشاگرہ  
قصدم از انشاش۔ آواز توست  
عاشق از معشوق عاشا کے جد است



طالب آغاز سفر پنجم ست

شہ حسام الدین کہ نور انجم ست

چھٹے دفتر میں تحریر فرماتے ہیں۔

میل مے جو شد بہ قسم سادسی

اے حیات دل حسام الدین بسی

قسم سادس در تمام ثنوی

پیشکش می آرست اے معنوی

ثنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلی کی بیوی نے انتقال کیا۔ اس واقعہ سے آنکو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے۔ چونکہ ثنوی کے سلسلے کے وہی بانی اور محرک تھے۔ مولانا بھی دو برس تک چپ رہے۔ آخر جب خود حسام الدین نے استدعا کی تو پھر مولانا کی زبان کھلی۔ دوسرے دفتر کے آغاز کی تاریخ ۶۶۲ ھ ہجری ہے چنانچہ خود مولانا فرماتے ہیں۔

سال اندر ششصد و شصت و دو

مطلع تاریخ این سودا و سود

چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور ثنوی کا سلسلہ یکسخت بند ہو گیا۔ مولانا کے صاحبزادے بہار الدین ولد نے ترک تصنیف کا سبب دریافت کیا مولانا نے فرمایا کہ اب سفر آخرت درپیش ہے۔ یہ راز اب اور کسی کی زبان سے ادا ہوگا چنانچہ بہار الدین لد خود لکھتے ہیں۔

شد خمش گفتم ورا کا بے زندہ وہ

مدتے زیں ثنوی چوں والدہم

بہر چہ بستی در علم لدن

از چہ رو دیگر نے گوئی سخن

او بگوید من دہاں بستم ز گفت

گفت نظم چوں شتر زین پس بخت

مردہ آمد وقت کز تن دار ہم

گفتگو آخر رسید و عمر ہم

بگذرم زیں نعم در آیم دریے

در جہاں جاں کنم جولاں ہے

عام روایت ہے کہ اسکے بعد مولانا نے ۶۶۲ ھ ہجری میں انتقال کیا۔ اور چھٹے دفتر کے

پورے کرنے کی نوبت نہیں آئی۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں خود مولانا نے چھٹا دفتر

پورا کیا۔ چنانچہ اسکے چند اشعار یہ ہیں۔

دوست پائندہ فقرت بر مزید

اے ضیاء الحق حسام الدین فرید



برفرانہ چرخ ہفتہم کن سفر  
زانکہ تکمیل عدد ہفت ست بس

چونکہ از چرخ ششم کردی گذر  
سعدا عدد دست ہفت خوش نضر

یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد نے ثنوی کے خاتمے میں لکھا ہے کہ مولانا نے فرمایا تھا کہ اب میری زبان بند ہو گئی اور قیامت تک اب میں کسی سے بات چیت نہ کروں گا۔ اگر اس بنا پر اسمعیل قیصری کا بیان صحیح مانا جائے تو مولانا کی پیشین گوئی غلط ٹھہرتی ہے۔

لیکن یہ شبہ چنداں قابل لحاظ نہیں۔ فقرا اور عرفا کی تمام پیشین گوئیاں قطعی اور یقینی نہیں ہوتیں۔ مولانا کو بیماری کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہو گیا ہوگا۔ لیکن جب خدا نے صحت دیدی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشین گوئی کے صحیح کرنے کے لئے دنیا کو اپنے اس فیض سے محروم رکھتے۔

## ثنوی کی شہرت اور مقبولیت

ثنوی کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہیں ہوئی صاحب مجمع الفصحا نے لکھا ہے کہ ایران میں چار کتابیں جس قدر مقبول ہوئیں کوئی کتاب نہیں ہوئی۔ شاہنامہ۔ گلستاں۔ ثنوی مولانا روم۔ دیوان حافظ۔ ان چاروں کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے ثنوی کو ترجیح ہوگی۔ مقبولیت کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ علماء و فضلاء نے ثنوی کے ساتھ جس قدر اعتنا کیا اور کسی کتاب کے ساتھ نہیں کیا جس قدر شرحیں لکھی گئیں۔ ان کا ایک مختصر سا نقشہ ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں یہ نقشہ کشف الظنون سے ماخوذ ہے۔ کشف الظنون کے بعد اور بہت سی شرحیں لکھی گئیں جن کا ذکر کشف الظنون میں نہیں ہے۔ اور نہ ہو سکتا تھا۔ مثلاً شرح محمد افضل آبادی۔ وولی محمد و عبد العلی بحر العلوم و محمد رضا وغیرہ وغیرہ۔



نام شارح	سنہ وفات	کیفیت
مولیٰ مصطفیٰ بن شعبان سودی شیخ اسمعیل القروی عبداللہ بن محمد رئیس الکتاب درویش علمی	۶۶۹ تقریباً ۱۰۰۰ ۱۰۲۲	۶ جلدوں میں ہے اسکا نام کنوز الحقائق ہے جلد اول کی شرح ہے یوسف المتوفی ۹۵۲ھ نے ثنوی کا خلاصہ کیا تھا یہ اسکی شرح ہے اسکا نام کاشف الاسرار ہے بعض اشعار کی شرح ہے۔ خلاصہ ثنوی کی شرح ہے اس کے دیباچے میں دس مقالے ہیں جس میں اصطلاحات تصوف اور فرقہ مولویہ کی مشایخ کو حال ہیں سلطان احمد کے حکم سے تصنیف کی۔
ظریفی حسن چلی	۸۷۵	اس کا نام ازہار ثنوی ہے صرف احادیث و آیات قرآنی والفاظ مشککہ کی شرح ہے۔
علامہ الدین مصنفک حسین واعظ	۱۰۲۹	اس کا نام ازہار ثنوی ہے صرف احادیث و آیات قرآنی والفاظ مشککہ کی شرح ہے۔
شیخ عبدالمجید سیواسی		
علامی بن یحییٰ واعظ شیرازی اسمعیل ودہ۔		

مقبولیت کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ ثنوی کے سوا اور مذکورہ بالا کتابین اپنے  
اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں یعنی ان سے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہیں لکھی  
گئی تھیں۔ یا کم از کم شہرت نہیں پا چکی تھی۔ شاہنامہ سے پہلے اسدی طوسی اور دقتی نے



گور زمیہ ثنویاں لکھی تھیں لیکن دقیقہ نے صرف ہزار شعر لکھے تھے اور اسدی طوسی کی کتاب  
گشتا سب نامہ نامہ نامہ رہ گئی تھی۔ گلستاں اپنی طرز میں بالکل پہلی تصنیف تھی۔ اس لحاظ  
سے ان کتابوں کے لئے گویا میدان خالی تھا۔ اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا۔

بخلاف اسکے ثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں یعنی

جام جم اوحدی مراغہ المتوفی ۱۰۵۰ھ۔ مصباح الارواح اوحد کربانی المتوفی ۱۰۳۶ھ حدیقہ

حکیم سنائی۔ منطق الطیر خواجہ فرید الدین عطار ان میں سے دو پہلی کتابوں نے اگرچہ شہرت

عام نہیں حاصل کی تھی۔ لیکن حدیقہ اور منطق الطیر نے تو گویا تمام عالم کو چھالیا تھا۔ حکیم سنائی

اور خواجہ فرید الدین عطار کا ذاتی فضل و کمال اور تقدس و شہرت بھی اس درجے کی تھی کہ انکی

تصنیفات کم درجے کی بھی ہوتیں تب بھی دنیا انکو آنکھوں پر رکھتی۔ ان باتوں کے ساتھ نفس

شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں کتابیں ثنوی سے بلند رتبہ تھیں ان سب پر علاوہ یہ کہ یہ کتابیں

جس ملک میں لکھی گئیں وہاں کی زبان فارسی تھی اس لئے ہر شخص ان سے لطف اٹھا سکتا

تھا اور ہر صحبت و مجلس میں انکو رواج ہو سکتا تھا۔ بخلاف اسکے ثنوی جس ملک میں

تصنیف ہوئی وہاں کی عام زبان ترکی تھی جو آج تک قائم ہے۔ ان سب باتوں پر مستزاد

یہ کہ حدیقہ اور منطق الطیر میں کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل نہیں بیان کئے گئے تھے اخلاق

اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچے کی سمجھ میں آ سکتے تھے بخلاف اسکے

ثنوی کا بڑا حصہ ان مسائل کے بیان میں ہے جو دقیق النظر علماء کی سمجھ میں بھی مشکل ہو سکتے ہیں

ہیانتک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سی شرحوں کے آج تک لائیل ہیں ان تمام

مولف کے ساتھ ثنوی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج حدیقہ اور منطق الطیر کے اشعار مشکل سے

ایک آدمی کی زبان پر ہونگے بخلاف اسکے ثنوی کے اشعار بچہ بچہ کی زبان پر ہیں۔ اور غطوب

کی گرمی محفل تو بالکل ثنوی کے صدقے سے ہے۔

مقبولیت کا سبب کسی کتاب کی مقبولیت دو طریقوں سے ہوتی ہے کبھی تو یہ ہونا ہے کہ سادگی



اور صفائی اور عام دلاویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عوام میں پھیلتی ہے پھر رفتہ رفتہ خواص  
 بھی اسکی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اور مقبول عام ہو جاتی ہے۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کے  
 دسترس سے باہر ہوتی ہے اس لئے اسپر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے۔ خواص جس قدر زیادہ اسپر  
 توجہ کرتے ہیں اسی قدر اس میں زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ خواص کی توجہ اور اعتنا  
 و تحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے۔ اور لوگ تقلیداً اسکے معتقد اور معترف ہوتے ہیں  
 رفتہ رفتہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے۔ ثنوی کی مقبولیت اسی قسم کی ہے اور اس میں شبہ نہیں  
 کہ اس قسم کی مقبولیت۔ اور کسی کتاب کو کبھی حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نظم یا نثر میں لکھی گئی ہیں کسی میں ایسے دقیق نازک و عظیم الشان  
 مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو ثنوی میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

فارسی پر موقوف نہیں اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے  
 پتہ لگتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر علما اور ارباب فن نے ثنوی کی طرف تمام کتابوں کی نسبت زیادہ  
 توجہ کی۔ اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ

ہست قرآن در زبان پہلوی۔ تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔ مصرعہ

عبرت ۱ مفتی میر عباس صاحب مرحوم۔ ثنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہیں وہ  
 ثنوی کے ذکر میں فرماتے ہیں۔

در تصوف میشود شیریں کلام      ناں کہ باشد در گنہ۔ لذت تمام  
 پھر اپنی ثنوی رمن و سلویٰ کی مدح میں لکھتے ہیں۔

این کلام صوفیان شوم نیست      ثنوی مولوی روم نیست  
 سچ ہے۔ ع عیب نماید ہنرش در نظر۔

ثنوی سے پہلے جو کتابیں اخلاق و تصوف میں لکھی گئیں۔ انکا یہ اندازہ تھا۔ کہ اخلاق  
 و تصوف کے مختلف عنوان قائم کر کے۔ اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور نسے نتایج پیدا کرتے تھے



منطق الطیر اور بوستان کا یہی انداز ہے۔ حدیقہ میں اکثر مسائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہو مثلاً  
نفس۔ عقل۔ عمل۔ تتریب۔ صفات۔ معرفت۔ وجد۔ توکل۔ صبر و شکر وغیرہ کے عنوان قائم  
کئے ہیں اور انکی حقیقت بیان کی ہے۔ لیکن ثنوی کا یہ انداز نہیں ہے۔ ثنوی میں کسی قسم کی  
ترتیب و تبویب نہیں۔ دفعروں کی جو تقسیم ہے وہ بھی خصوصیت مضمون کے لحاظ سے نہیں  
بلکہ جس طرح قرآن مجید کے پارے یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوتے ہیں۔

چونکہ یہ امر بظاہر نامستحسن معلوم ہوتا ہے۔ خود مولانا کے زمانے میں لوگوں نے اس پر اعتراض  
کیا۔ چنانچہ مولانا معترض کی زبان سے فرماتے ہیں۔

کیں سخن پست ست یعنی ثنوی

قصہ پیغمبر است و پیڑی

نہیست ذکر و بحث اسرار بلند

پایہ پایہ۔ تالقات خدا

از مقامات تنبیل تا فنا

کو دکانہ قصہ بیروں و درون

جملہ سرتاسر فسانہ است فہوں

اعتراض کا جمل یہ ہے کہ ثنوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات ہیں  
تنبیل اور فنا سے لیکر وصل تک سب بتفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان کئے جاتے۔  
مولانا نے اسکے بجائے طفلانہ قصے بھر دیئے۔

مولانا نے اس کا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی اعتراض کئے تھے۔

ایچنین طعنہ زدند آن کافران

چوں کتاب اللہ بیاید ہم ہراں

نیست تعمیق و تحقیق بلند

کہ اساطیر ست و افسانہ نثرند

نیست جز امر پسند و ناپسند

کو دکان خرد فہمش نے کنند

ذکر قصہ کعبہ و اصحاب فیل

ذکر اسمعیل و ذبح جبثہ فیل

ذکر داؤد و زبور و اوریا

ذکر بلقیس و سلیمان و سبا

ذکر یونس و قوم او

ذکر طالوت و شعیب و صوم او



پھر لکھتے ہیں۔

حرف قرآن را مدال کہ ظاہر است  
زیر ظاہر باطنی ہم قاہر است  
زیر آن باطن یکے بطنے دگر  
خیرہ گرداندر و فکر و نظر  
ہمچنین تا ہفت بطنی و بوالکرم  
مے شمر تو ایں حدیث معنم  
حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ مستقل حیثیت  
سے مسائل علمی بیان کئے جائیں دوسرے یہ کہ کوئی قصہ اور افسانہ لکھا جائے اور علمی مسائل  
موقع بہ موقع اسکے ضمن میں آتے جائیں۔ دوسرے طریقہ اس لحاظ سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ  
روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی زحمت گوارا نہیں کر سکتے۔ وہ قصہ اور لطائف کی چاٹ  
سے اس طرف متوجہ ہوں۔ مولانا نے یہی دوسرے طریقہ پسند کیا اور فرمایا

خوشتراں باشد کہ راز و لہراں  
گفتہ آید در حدیث دیگران

یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے حدیقہ اور منطق الطیر کو سامنے رکھ کر ثنوی لکھی خود فرماتے ہیں۔

ترک جوشی کردہ ام من نیم خام  
از حکیم غزنوی شنو تمام

در آہی نامہ گوید شرح ایں  
اں حکیم غیب و فخر العارفین

بعض بعض موقعوں پر باوجود بجز کے مختلف ہونے کے ثنوی میں حدیقہ کے اشعار نقل کئے  
ہیں اور انکی شرح لکھی ہے۔ بعض جگہ حدیقہ کے اشعار سے مضمون میں بالکل توار و ہو گیا ہے  
مثلاً حدیقہ میں جہاں نفس کی حقیقت لکھی ہے اس موقع کا شعر ہے۔

روح با عقل و علم و اندزیت  
روح را پارسی و تازی نیست

مولانا فرماتے ہیں۔

روح با عقل ست و با علم ست یار  
روح را با ترکی و تازی چہ کار

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا حدیقہ کو استفادۂ اکثر پیش نظر رکھتے تھے اور اس وجہ سے حدیقہ  
کے الفاظ اور ترکیبیں بھی انکی زبان پر چڑھ گئی تھیں۔



لیکن یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور نیک نفسی ہے۔ ورنہ ثنوی کو حدیقہ اور منطق الطیر سے وہی نسبت ہے جو قطرے کو گوہر سے ہے۔ سیکڑوں حقائق و اسرار جو ثنوی میں بیان ہوئے ہیں حدیقہ وغیرہ میں سرے سے ان کا پتہ ہی نہیں۔ جو خیالات دونوں میں مشترک ہیں انکی انکی بعینہ یہ مثال ہے جس طرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک دھندلا سا خیال آئے اور ایک شخص پر اسکی حقیقت کھل جائے۔ نمونے کے لئے چند مثالیں ہم درج کرتے ہیں۔ حدیقہ میں دل کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے۔

مثال ۱) از در تن کہ صاحب کاہت	تا در دل ہزار سالہ رفاست
از در جسم تا بہ کعبہ دل	عاشقان را ہزار و یک منہرل
پرو بال خسرد دل باشد	تن بے دل جوال گل باشد
باطن تو حقیقت دل تست	ہر چہ جز باطن تو باطل تست
اصل ہزل و مجاز دل نبود	دو رخ خشم و آزد دل نبود
پارہ گوشت۔ نام دل کردی	دل تحقیق را بحسل کردی
دل۔ یکے منظر یست ربانی	حجرہ دیو را چہ دل خوانی
نست غبنی کہ یک رمہ جاہل	خواندہ شکل صنوبری را دل
اینکہ دل نامہ کردہ مجاز	رو بہ پیش سگان کوئے انداز
دل کہ با جاہ و مال دارد کار	آن سگے داں و آن دگر مردار

ان اشعار کا ماحصل یہ ہے کہ دل ایک جوہر نورانی ہے اور انسان دراصل اسی کا نام ہے یہ پارہ گوشت جو صنوبری شکل کا ہے یہ اصل دل نہیں ہے۔

اسی مضمون کو مولانا اس طرح بیان کرتے ہیں۔

تو ہی گوئی مراد دل نیز ہست	دل فرار عرش باشد نہ پست
در گل تیرہ۔ یقین ہم آب ہست	لیک آزاں آبت نیاید آبست

ثنوی اور حدیقہ  
کے بعض مشترک  
مضامین کا مقابلہ



زانکہ گر آب ست مغلوب گل ست  
 پس دل خود را مگو کایں ہم دل ست  
 سر کشیدی تو کہ من صاحب دم  
 حاجت غیرے ندارم و اصلم  
 آنچنان کہ لب در گل در کشد  
 کہ منم آب و چہ را جویم مرد  
 خود را داری کہ این دل بہدایں  
 کہ مرد در عشق شیر و انگبین  
 لطف شیر و انگبین عکس دل ست  
 سرخوشی آن خوش از دل صہل ست  
 پس بود دل جو بہر و عاظم عرض  
 سایہ دل چوں بود دل را غرض  
 باغما و سبزی در عین جاں  
 بر بروں عکسش چو در آب اں  
 آئینہ دل چوں شود صافی و پاک  
 نقشہا بینی بروں از آب خاک  
 صورتی بے صورتی بید و عیب  
 ز آئینہ دل یافت موسیٰ را حبیب  
 گر چہ آن صورت نگنجد در فلک  
 نہ بہ عرش و فرش و دریا و سمک  
 زانکہ محدود دست و محدود دست  
 آئینہ دل خود نباشد این چنین  
 روزن دل گر کشا دست و صفا  
 مے رسد بے واسطہ نور خدا

مولانا اور حدیقہ کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک آلودہ ہو اوہوس ہو دل نہیں  
 لیکن مولانا نے اسکے ساتھ دقیق فلسفیانہ نکتے بیان کئے ہیں۔ فلاسفہ میں اختلاف ہے کہ رنج  
 و مسرت۔ لذت۔ ناگواری۔ اشیاء سے خارجی کا خاصہ ہے۔ یا تخیل کا مثلاً اولاد کے وجود سے  
 جو خوشی ہوتی ہے یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر ہے۔ یا ہمارے تصور اور تخیل کا۔ فلاسفہ کا ایک  
 گروہ قائل کہ لذت اور مسرت وغیرہ اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع ہیں  
 جانوروں کو اپنے بچوں سے (بڑے ہونے کے بعد) کوئی تعلق نہیں رہتا نہ انکو بچوں کے دیکھنے  
 سے کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے بخلاف اسکے انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا مسرت ہوتی ہے  
 اسکا سبب یہی ہے کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا جو تخیل ہے وہ جانور میں نہیں اس بنا  
 پر اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے اسی طرح لہو لعب۔ رقص و سرود جو لطف حاصل



ہوتا ہے ہمارے خیال کا نتیجہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسکے متعلق انسانوں کے مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے کیونکہ انکے تخیل اور تصور میں اختلاف ہے۔ اسی خیال کو مولانا نے ان شعرا میں بیان کیا ہے۔

لطف شیر و انگیس عکس دل ست      سرخوشی آن خوش از دل چل ست  
پس بود دل جو ہر و عالم عرض      سایہ دل چوں بود دل را عرض  
مولانا نے اس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جس کے تزکے سے وہ ادراکات حاصل ہوتے ہیں جو حواس سے نہیں ہوتے۔

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک      نقشہا بینی بروں از آب خاک  
مثال ۲۔ صوفیہ کی اصطلاح میں عارف کو نے (بالسری) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس بنا پر حدیقہ میں حکیم سنائی نے نے کی اس طرح مدح سرائی کی ہے۔

نالہ نے زور و خالی نیست      شوق از روی زور و خالی نیست  
عاشقی خوش و مست و بس بہ نوا      ز خمہا خور و ہست  
بے زباں گوش را خبر کردہ      بے بیاں ہو شش را خبر کردہ  
از دمش شعلہ یا ہے خیزد      چہ عجب گرنے آتش انگیزد  
اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے۔

بشنو از نے چوں حکایت میکند      وز جدائی ناشکایت سے کند  
کز نیستان تا مرا بریدہ اند      از نصیرم مرد و زن نالیدہ ام  
سینہ خواہم شرح شرح از فراق      تا بگویم شرح درد اشتیاق  
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش      باز جوید روزگار وصل خویش  
من بہ ہر جمعیتے نالاں شدم      جفت خوش حالاں و بد حالاں شدم  
ہر کسے از ظن خود شد یار من      وز درون من نہ جفت اسرار من



سرم از ناله من دور نیست  
 تن ز جان و جان ز تن مستور نیست  
 دود ہاں داریم گویا پہچونے  
 یک دیاں نالاں شدہ سوئی شعا  
 ایک چشم و گوش را آن نور نیست  
 ایک کس را دید جان دستور نیست  
 یک دیاں پہناست در بہائے  
 ہائے دہوئے در فگندہ در سہا  
 کایں فغاں وایں سر ہم زان سر  
 ایک داند ہر کہ اورا منظر است  
 اسی طرح اور بہت سے مضامین۔ دونوں کتابوں میں مشترک ہیں۔ انکے موازنہ کرنے سے دونوں کا  
 فرق صاف ظاہر ہو جاتا ہے۔

ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ مولانا کا فن شاعری نہ تھا۔ اس بنا پر انکے کلام میں وہ روانی جرتگی  
 نشست الفاظ حسن ترکیب نہیں پائی جاتی جو اساتذہ شعر کا خاص امتیاز ہے اکثر کچھ غریب  
 اور نامانوس الفاظ آجاتے ہیں۔ فاک اضافت جو مذہب شعر میں کم از کم گناہ صغیرہ ہے مولانا  
 کے ہاں اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو وحشت ہوتی ہے۔ تعقید لفظی کی مثالیں بھی اکثر ملتی  
 ہیں۔ تاہم سیکڑوں بلکہ ہزاروں شعر ایسے بھی انکے قلم سے ٹپک پڑے ہیں جنکی صفائی جرتگی  
 اور دلاویری کا جواب نہیں چند مثالیں ذیل میں درج ہیں۔

شاد باش اے عشق خوش سودا ما	اے طبیب جہاں علت ہائے ما
اے علاج نخوت و ناموس ما	اے توافلاطوں و جالینوس ما
عشق خواہد کیس سخن بیروں بود	آئینہ غمت از نبود چوں بود
وحی آمد سوئے موئے سے از خدا	بندہ مارا چہرا کردی جدا
تو برائے وصل کردن آمدی	یا برائے فصل کردن آمدی
ہر کسے را سیرتے بہادہ ایم	ہر کسے را اصطلاح دہ ایم
در حق او مدح و در حق تو ذم	در حق او شہد و در حق تو سم
ما بروں را ننگریم و قال را	ما بروں را ننگریم و حال را



موسیا آداب دانان دیگر اند  
سوخته جان درد انان دیگر اند  
خون شهیدان راز اب اولی ترست  
این گناہ از صد ثواب اولی ترست  
ملت عشق از همه دینا جد است  
عاشقان راند ہب ملت خداست  
پائے استدلال خود چو ہیں بود  
پائے چو ہیں سخت بے تمکین بود  
گر بہ استدلال کار دیں بدے  
فخر رازی راز دار دین بدے  
اں خلیفہ گفت کاے لیلی توئی  
کز تو مجنوں شد پریشاں و غوی  
از دیگر خوباں تو افروز نیستی  
گفت خامش شو کہ مجنوں نیستی

اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستان میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا۔ چنانچہ یہ فقرہ ضرب الامثال میں داخل ہے۔ لیلے را بگوشت چشم مجنوں ایستے نگریت، لیکن مولانا نے جس انداز سے اس مضمون کو ادا کیا ہے وہ فصاحت و بلاغت دونوں میں شیخ کے طرز اداس سے بڑھا ہوا ہے۔ اول تو شیخ نے سوال کا مخاطب مجنوں کو قرار دیا ہے۔ بخلاف اسکے مولانا نے خود لیلی کو مخاطب قرار دیا۔ اس سے ایک خاص لطافت پیدا ہو گئی جو ذوق سلیم پر مخفی نہیں۔ دوسرے جو مضمون شیخ نے ایک بڑے جملہ میں ادا کیا تھا۔ وہ صرف ان دو لفظوں سے ادا ہوا۔ مجنوں نیستی۔ باوجود اس اختصار کے بلاغت و جامعیت یہ دو لفظ شیخ کے جملے سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں یہ ایک جملہ معترضہ درمیان میں آگیا تھا۔ اب پھر مولانا کے صاف اور ہر جہتہ شعار کی طرف رجوع کرتے ہیں

گفت ما اول فرشتہ بودہ ایم  
راہ طاعت را بجاں پیودہ ایم  
سا لکان راہ را محرم بدیم  
ساکنان عرش را ہدم بدیم  
پیشہ اول کجا از دل رود  
مہراول کے زول نہ ایل شود  
در سفر گر روم ہینسی یا ختن  
از دل تو کے رود حب وطن  
ما ہم از مستان ایں می بودہ ایم  
عاشقان در گہ وے بودہ ایم  
ناف ما بر مہراو بریدہ اند  
عشق او در جان ما کاریدہ اند



آب رحمت خورده ایم از جوئبار

در گلستان رضا گردیده ایم

بستہ کے کردند در ہائے کرم

قہر بروے چوں غبارے و غشت

بہر قدر وصل اودا بستن ست

تا بماند قدر ایام وصال

چشم من بروے خویش ماندہ است

بہر کسے مشغول گشتہ در سبب

روز نی کو دیدہ ایم از روزگار

اے بسا کز وے نوازش دیدہ ایم

گر عتابے کرد و ریائے کرم

اصل نقدش لطف و داد و بخشش

فرقت از قہرش اگر آستین ست

میدہ جاں را فراتش گوشمال

چند روزے گزریشیم راندہ است

کز چنباں روے چنیں قہر اے عجب

ثنوی کے مضامین و مطالب کے متعلق چند امور۔ اصول موضوعہ کے طور پر ذہن نشین رکھنا چاہیے

۱۔ مولانا کے زمانے میں تمام اسلامی دنیا میں جو عقاید پھیلے ہوئے تھے۔ وہ اشاعرہ کے عقائد

تھے۔ امام رازی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا۔ انھوں نے اشاعرہ کے عقائد کا تصور اس بلندی

آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب تک درود یوار سے آواز باز گشت آرہی تھی۔ اس عالمگیر طوفان سے مولانا

محفوظ نہیں رہ سکتے تھے۔ تاہم چونکہ طبیعت میں فطرتی استقامت تھی اس لغزش گاہ میں بھی انکا

قدم اکثر پھسلنے نہیں پاتا۔ اکثر وہ اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں۔ لیکن جب انکی

تشریح کرتے ہیں تو اوپر کے پھلکے اترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغز سخن رہ جاتا ہے۔

۲۔ ثنوی میں نہایت کثرت سے وہ روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں جو اگرچہ فی الواقع غلط

ہیں لیکن اس زمانے سے آج تک مسلمانوں کا بڑا حصہ ان کو مانتا آتا ہے مولانا ان روایتوں سے

بڑے بڑے نتیجے نکالتے ہیں یہاں تک کہ اگر انکو الگ کر دیا جائے تو ثنوی کی عمارت بے ستون

رہ جاتی ہے۔ اس سے بظاہر یہ قیاس ہوتا ہے کہ مولانا بھی ان دور از کار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے

لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصریح کی ہے کہ ان حکایتوں اور روایتوں کو وہ محض مثالاً ذکر کرتے ہیں

جس طرح نحو کی کتابوں میں فاعل و مفعول کے بجائے زید و عمر کا نام لیا جاتا ہے۔



ایک موقع پر شنوی میں یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحییٰ کی ماں جب حاملہ ہوئیں تو حضرت مریم  
 انکے پاس تشریف رکھتی تھیں۔ اس روایت پر خود مولانا کے زمانے میں لوگوں نے اعتراض کیا  
 چنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ میں بیاں کرتے ہیں۔

ابہا گویند ایں افسانہ را خط بکش زیر اوروغ ست و خطا  
 زانکہ مریم وقت وضع حمل خویش بود از بیگانہ دور و ہم ز خویش  
 نادر یحییٰ کجا و یدشش کہ تا گوید اورا این سخن در ماجرا  
 پھر یہ تاویل کر کے کہ اہل دل کو دور و نزدیک یکساں ہے۔ اسلئے حضرت مریم نے یحییٰ کی  
 ماں کو کوسوں کے فاصلے سے دیکھا ہوگا۔ لکھتے ہیں۔

ورنہ ویدش نربروں و نردروں از حکایت گیر معنی اے زبوں  
 نے چنان افسانہ یا بشنیدہ ہچو شین بر نقش آن چسپیدہ  
 اے برادر قصہ چوں پیمانہ الیت معنی اندر وئے لبان دانہ الیت  
 گفت نخوی زید عمر آقد ضرب گفت چونش کرد بے جرمی ادب  
 عمر راجر شش چہ بد کاں زید خام بیگناہ اورا نبرد ہچو غلام  
 گفت ایں پیمانہ معنی بود گندمش بستاں کہ پیمانہ ست  
 عمر وزید از بہر اعراب ست ساز گرد و غشت آن تو با اعراب ساز

اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نخوی نے وہ ضرب زید، عمر آ۔ مثال میں استعمال کیا جس کے  
 معنی یہ ہیں کہ زید نے عمر کو مارا۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ زید نے گناہ کیا کیا تھا۔ ہ نخوی نے کہا  
 اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہیں بلکہ عمر و زید سے اعراب کا ظاہر کرنا مقصود ہی غرض  
 یہ کہ اسی طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہیں بلکہ نتیجے سے غرض ہی  
 واقعہ صحیح ہو یا غلط۔

۳۔ ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو۔ خواہ الہیات۔ خواہ حقائق کائنات



کا ادراک محسوس اور بدیہی چیز نہیں۔ ممالک مغرب میں آجکل جو فلسفے کی مختلف شاخیں موجود ہیں۔ گو نہایت قریباً لفہم اور واقع فی النفس ہیں لیکن قطعی اور یقینی نہیں انکی صحت اور وقعت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اُسکے مسائل دل میں اتر جاتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی انکار پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے انکو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ ارتقا کا مسئلہ ہے جو دارون کی ایجاد ہے یعنی یہ کہ اصل میں صرف چند چیزیں تھیں۔ آب و ہوا اور دیگر اسباب طبعی کی وجہ سے انہی کے سیکڑوں انواع اور اقسام بنتے گئے۔ یہاں تک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بن گیا یہ مسئلہ آجکل قریباً تمام حکماء میں مسلم الثبوت ہے۔ لیکن اسکے ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ کائنات کا اس طریقے کے موافق پیدا ہونا بظاہر زیادہ قریں قیاس ہو ورنہ اگر احتمال کو دخل دیا جائے تو نہایت آسانی سے کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح ممکن ہو کہ اشیاء میں ترقی ہوتے ہوئے مختلف نوعیں پیدا ہوتی جاتی ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع اور اقسام ابتداً قدرت نے پیدا کئے ہوں۔ مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں۔ یعنی مسئلہ معجوت فیہ کی صحت اور واقعیت کا دل میں اذعان یا ظن غالب ہو جاتا اور مسائل فلسفیہ کی واقعیت کی سی اخیر سرحد ہو۔ اشاعرہ اور مولانا کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے ہیں اُسکو بزور منوانا چاہتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر یہ نہ ہوگا تو لازم آئیگا اور یہ لازم آئیگا اور یہ لازم آئیگا تو محال لازم آئیگا۔ مخاطبان فرضی خیالات کے دامن میں گرفتار ہو جانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہے۔ لیکن جب دلو ٹوٹتا ہو تو اس میں یقین باطن کی کوئی کیفیت نہیں پاتا۔ بخلاف اسکے مولانا۔ محالات اور ممتنعات کا ڈراوا نہیں کھاتے بلکہ مسئلہ معجوت فیہ میں جو استبعاد ہوتا ہے اُسکو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہیں اور ایسے بہت قرائن پیش کرتے ہیں جن سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کالیوں ہونا زیادہ قریں عقل ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مولانا زیادہ تر قیاس شمولی سے جو منطق میں بہت مستعمل ہے۔ استدلال نہیں کرتے۔ ان کا استدلال عموماً قیاس تمثیلی کی صورت میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ تنویدی میں



نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے۔ مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ دار فکدان محبت  
آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے۔ اس پر وہ قیاس شمولی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ تمثیل کے  
ذریعہ سے ذریعہ سے اس طرح سمجھاتے ہیں۔

خون شہیداں رازآب ولی ترست  
ایں گناہ از صد ثواب ولی ترست  
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست  
چہ غم از غواص را پا چلہ نیست

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون نجس چیز ہے۔ لیکن شہیدوں کا خون نجس نہیں خیال کیا جاتا اور  
اسی وجہ سے انکو غسل نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح قبلہ کی پابندی کیسے میں جا کر اٹھ جاتی ہے غواص  
جب دریا میں گھستا ہے تو اسکو جوتے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح دار فکدان محبت جب  
مقام محویت اور قرب میں پہنچ جاتے ہیں تو ان پر ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہیں رہتی  
اس سرسری باتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ہم ثنوی کے خصوصیات کسی قدر تفصیل کی گئی ہیں  
سب سے بڑی خصوصیت جو ثنوی میں ہے وہ اس کا طرز استدلال اور طریقہ افہام ہے استدلال  
کے تین طریقے ہیں۔ قیاس۔ استقرار۔ تمثیل۔ چونکہ ارسطو نے ان تینوں میں قیاس کو ترجیح دی تھی  
اس لئے اسکی تقلید سے حکماء اسلام میں بھی اسی طریقے کو زیادہ تر رواج ہوا۔ علامہ ابن تیمیہ  
نے الرد علی المنطق میں ثابت کیا ہے کہ قیاس شمولی کو قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں۔ بلکہ بعض  
وجود سے تمثیلی کو ترجیح ہے۔ ہم اس موقع پر یہ بحث چھیڑنی نہیں چاہتے۔ بلکہ صرف یہ بتانا  
چاہتے ہیں کہ مولانا روم نے زیادہ تر اسی قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ  
عام طبائع کے افہام و تفہیم کا آسان اور اقرب الی الفہم ہی طریقہ ہے۔ استدلال تمثیلی کے لئے  
تخیل کی بڑی ضرورت ہے جو شاعری کی سب سے ضروری شرط ہے۔ اس بنا پر ثنوی یسکے  
یہی طریقہ زیادہ مناسب تھا۔ مولانا کی شاعری کو جس بنا پر شاعری کہا جاتا ہے۔ وہ یہی قوت تخیل ہے  
تصویر اور سلوک کے مسائل اور مسلمات۔ عام ادراک بشری سے خارج ہیں اس لئے جو شخص  
خود اس عالم میں نہ آئے وہ ان باتوں پر یقین نہیں کر سکتا۔ الہیات کے اکثر مسائل بھی عام



لوگوں کے فہم سے برتر ہیں۔ اس لئے ان مسائل کے سمجھانے کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ انکو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ سے سمجھایا جائے۔ ایک اور نکتہ قابلِ لحاظ یہ ہے کہ الہیات کے مسائل میں اکثر مشکلیں۔ امکان کے ثابت کرنے سے کام لیتے ہیں۔ لیکن امکان کو ایسے دلائل سے ثابت کرتے ہیں جو دل میں جانشین نہیں ہوتے۔ بلکہ ان سے صرف طباعی اور زور آوری کا ثبوت ملتا ہے۔ حالانکہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالوں کے ذریعے سے ثابت کیا جائے۔ اسی بنا پر مولانا نے اس طریقہ استدلال کو اختیار کیا۔ وہ ان دقیق مسائل کو ایسی نادر اور قریب الفہم تمثیلوں سے سمجھاتے ہیں جن سے بقدر امکان انکی حقیقت سمجھ میں آ جاتی ہے یا کم از کم ان کے امکان کا یقین ہو جاتا ہے۔ مثلاً یہ مسئلہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ اسکو متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل۔ نہ قریب نہ بعید۔ نہ داخل نہ خارج ایک ایسا مسئلہ ہے جو بظاہر سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ مولانا اسکو اس طرح تمثیل کے ذریعہ سمجھاتے ہیں

قرب بیچوں است، عقلت را بہ تو	آن تعلق ہست بیچوں اے عمو
اتصالے بے تکلیف بے قیاس	ہست رب الناس را با جان ناس
زانکہ فصل و وصل نبود در رواں	غیر فصل و وصل نندیشد گماں
نیست آن جنبش کہ در اصبع تر است	پیش اصبع یا پسش یا چپ است
از چہ رومے آید اندر اصبع	کا صبع بے او نہ داند منفعت
نور چشم و مرد و یک در دیدہ است	از چہ رہ آید بغیر از شش حبت
این تعلق را خرد چون پے برد	بستہ فصل است و وصل است این خرد
تاب نور چشم با پیہ است جفت	نور دل در قطرہ خونی نہفت
شادی اندر گروہ و غم در جبکہ	عقل چون شمعے درون مغز سر
رایجہ در انف و منطق در لسان	لہو در نفس و شجاعت در جنان

حاصل یہ کہ آنکھ میں قوت باصرہ۔ ناک میں شامہ۔ زبان میں گویائی۔ دل میں شجاعت



یہ تمام چیزیں اسی قسم کا تعلق رکھتی ہیں جبکہ وہ متصل کہہ سکتے ہیں۔ نہ منفصل نہ قریب نہ بعید  
 اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے یا مثلاً یہ مسئلہ کہ مقام قنایں انسان  
 صفات آہی کا منظر بن جاتا ہے اور اس عالم میں اسکا انا الحق کہنا جائز ہے اس طرح ثابت کیا ہے۔

رنگ آہن محورنگ آتش ست  
 ز آتشے مے لاو زو آہن و شست  
 چوں بہ سرخی گشت بھجوزر کاں  
 پس انا النار است لافش بیگماں  
 شد رنگ و طبع آتش محتشم  
 گوید او من آتش من آتشم  
 آتش من گر ترا شکست وطن  
 آزموں کن دست را بہ من بزن

یا مثلاً اس امر کو کہ عالم ستغراق میں تکلیفات شرعیہ کی پابندی باقی نہیں رہتی اس طرح ذہن نشین کیا ہے

موسیٰ! آداب دانان دیگر اند  
 سوختہ جاں درداناں دیگر اند  
 خوں شہیداں را از آب ولی ترست  
 این گناہ از صد ثواب ولی ترست  
 در میان کعبہ رسم قبلہ نیست  
 چہ غم از غواص را پا چلہ نیست  
 عاشقان را ہر زماں سوز نیست  
 بردہ ویران خراج و عشر نیست

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اغراض اور غیر مادی چیزیں مادی چیزوں کی علت ہو سکتی ہیں اسکو اس طرح ثابت کیا ہے

بنگر اندر خانہ و کاشا نہا  
 در مہندس چوں بود افسا ہا  
 از مہندس آل عرض و اندیشہ ہا  
 آلت آورد و درخت از بیشہ ہا  
 چیت اصل و مایہ ہر بیشہ  
 جملہ اجزائے جہاں را بے عرض  
 اول فکر آخر آمد و رسم  
 آل نکاح زن عرض بد شد فنا  
 جملہ عالم خود عرض بود ندا  
 این عرضہا از چہ زاید از صو  
 در مہندس چوں بود افسا ہا  
 آلت آورد و درخت از بیشہ ہا  
 جملہ اجزائے جہاں را بے عرض  
 اول فکر آخر آمد و رسم  
 آل نکاح زن عرض بد شد فنا  
 جملہ عالم خود عرض بود ندا  
 این عرضہا از چہ زاید از صو



یا مثلاً یہ امر کہ بعض دعوے عین دلیل ہوتے ہیں اسکی یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعوے ایک  
پرچے پر لکھ کر پیش کرے کہ میں لکھنا جانتا ہوں تو یہ دعوے بھی ہے اور دلیل بھی ہے۔ یا مثلاً کوئی  
شخص اگر عربی زبان میں کہے کہ میں عربی زبان جانتا ہوں تو خود یہ دعوے دلیل ہوگا۔

یا بہ تازی گفت یک تازی زبان      کہ ہمیں دانم زبان تازیاں  
عین تازی گفتش معنی بود      گرچہ تازی گفتن اش دعوے بود  
یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہہ سکتے ہیں لیکن مختلف اعتبار سے اسکو اسطرح سمجھایا ہے

چوں زبانہ شمع پیش آفتاب      نیست باشد ہست باشد و حساب  
ہست باشد ذات او تا تو اگر      برہنی پنبہ لبوزدہ آں شرر  
نیست باشد روشنی نہ ہد ترا      کردہ باشد آفتاب اور افنا  
در دو صد من شہد ایک اوقیہ زحل      چوں در افگندی و دورے گشت حل  
نیست باشد طعم خل چوں می چشی      ہست آں اوقیہ فروں چوں میکشی  
یعنی شمع کی نو آفتاب کے آگے ہست بھی ہست اور نیست بھی ہست اس لحاظ سے کہ اگر اس پر رونی رکھ  
دو تو جل جاوگی۔ اور نیست اس لئے کہ اسکی روشنی نظر نہیں آسکتی۔ اسی طرح من بھر شہد میں اگر  
تو نہ بھر سر کہ ڈال دو۔ تو سر کہ کانرہ بالکل نہیں معلوم ہوگا۔ لیکن شہد کا وزن بھر جگے گا اس لحاظ  
سے سر کہ ہے بھی۔ اور نہیں بھی ہے۔ اسی طرح عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے  
تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی۔

دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتوں کے ضمن میں اخلاقی مسائل کی تعلیم کا جو طریقہ  
ہست چلا آتا تھا مولانا نے اسکو کمال کے مرتبہ تک پہنچا دیا۔ اس طریقہ تعلیم کا کمال اموزیل پر موقوف ہے  
(۱) نتیجہ فی نفسہ چھوٹا اور نادرا اور اہم ہو (۲) نتیجہ حکایت نہایت مطابقت رکھتا ہو گویا حکایت  
اسکی تصویر ہے (۳) حکایت انشائیہ نتیجہ کی طرف ذہن منتقل نہوسکے بلکہ خاتمے پر بھی جب تک  
خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے۔ نتیجہ کی طرف خیال منتقل نہ ہونے پائے اس سے طبیعت



ہر ایک ستجباب کا اثر پڑتا ہے۔ اور مصنف کی قوت تخیل کی قوت ثابت ہوتی ہے یہ تمام باتیں حقیقت  
 ثنوی کی حکایتوں میں پائی جاتی ہیں اس قسم کی اور کتابوں میں بہت کم پائی جاتی ہیں۔ مولانا  
 ان حکایتوں کے ضمن میں نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے عام لوگوں  
 کی نگاہ میں وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں پھر انکو ادا اس طرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھ کر بے اختیار  
 کہہ اٹھتا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے۔ چنانچہ چند مثالیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

۱۔ ایک حکایت ہے کہ ایک شیر اور صحرائی جانوروں میں معاہدہ چھڑا کہ وہ ہر روز شیر کو گھر ٹھیکے اسکی  
 خوراک پہنچا آ کرے گا۔ پہلے ہی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے لئے متعین کیا گیا وہ دو ایک دن  
 کی دیر کر کے گیا۔ شیر غصے میں بھرا ہوا بیٹھا تھا خرگوش گیا تو اس نے دیر کی وجہ پوچھی۔ خرگوش نے کہا  
 میں تو اسی دن چلا تھا۔ لیکن راہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا۔ میں نے اس سے ہتیرا کہا کہ  
 میں حضور کی خدمت میں جاتا ہوں لیکن اس نے ایک نہ سنی بڑی مشکل سے ضمانت لیکر مجھ کو چھوڑا  
 شیر نے پھر کہا کہ وہ شیر کہاں ہے۔ میں اسکو ابھی چکر منرا دیتا ہوں۔ خرگوش آگے آگے ہو لیا اور  
 شیر کو ایک کنوئیں کے پاس لیجا کر کھڑا کر دیا کہ حریف اس میں ہے۔ شیر نے کنوئیں میں جھانکا۔ اور  
 اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا بڑے غصے سے حملہ آور ہو کر کنوئیں میں کود پڑا مولانا یہ حکایت لکھ کر فرماتے ہیں

عکس خود را و عدوے خویش دید	لاجرم بر خویش شمشیرے کشد
اے بسا عیسے کہ بینی در کساں	خوئے تو باشد و رایشاں ای فلاں
اندرایشاں تافتہ ہستی تو	از نفاق و ظلم و بدستی تو
آن توئی و آن زخم بر خودے زنی	بر خوداں دم تار لعنت نے تنی
در خوداں بد رائے بینی عیاں	ورنہ دشمن بودہ خود را بہ جاں
حملہ بر خودے کنی اے سادہ مرد	ہیچو آن شیرے کہ بر خود حماہ کرد
چوں بہ قعر خودے خود اندر رسی	پس بدانی کنز تو بوداں نا کسی
شیر را در قعر پیدا شد کہ بود	نقش اوآں کش دگر کس سے نمود



اے بدیدہ خال بدبروے عم عکس خال تست آن از رو مرم  
 یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہیں آتے۔ اور دوسروں کے عیب اچھی طرح نظر آتے ہیں  
 اخلاق کا متداول مسئلہ ہر اور اسکو مختلف طریقوں سے ادا کیا گیا ہے انجیل میں اس کو یوں بیان  
 کیا ہے کہ اے بنی آدم تو اوروں کی آنکھ کی پھلی دیکھتا ہے۔ لیکن اپنی آنکھوں کا شہسیر نہیں دیکھتا  
 لیکن مولانا نے اسکو جس پیرائے میں ادا کیا ہے سب سے بڑھکر موثر طریقہ ہے۔ شہسیر نے جب اپنا عکس  
 کنوئیں میں دیکھا تو بڑے غصے سے اسپر حملہ کیا۔ لیکن اسکو یہ خیال نہ آیا کہ میں خود اپنے آپ پر حملہ  
 کر رہا ہوں۔ ہماری بھی یہی حالت ہے ہم دوسروں میں جو عیوب دیکھتے ہیں۔ ہم کو نہایت بدنما معلوم  
 ہوتے ہیں ہمکو ان سے سخت نفرت ہوتی ہے ہم نہایت سختی سے اسکی بُرائی بیان کرتے ہیں لیکن  
 ہم یہ نہیں خیال کرتے کہ یہی عیب خود ہم میں بھی موجود ہے اور اس بنا پر ہم خود اپنی آپکو بُرا کہہ رہے ہیں

حملہ بر خود نے کنی اے سادہ مرد	ہچو آں شیکر کہ بر خود حملہ کرد
مثال آن یکے از خشم مادر را بہ گشت	ہم بہ زخم خنجر و ہم زخم مشت
آن یکے گفتش کہ از بد گوہری	یادناوردی تو حق مادر می
گفت کائے کرد کاں عار و دست	کشمش کاں خاک و سار و دست
مستم شد مایکے زان کشمش	غرق خون در خاک گور غشمش
گفت آنکس را بکش اے محشم	گفت پس ہر روز مرے را کشم
کشم اورا رستم از خونہای خلق	نائے او بزم بہست از نای خلق
نفس تست آن مادر بد خاصیت	کہ فساد دست در ہر ناحیت
پس بکش اورا کہ بہر آں دنی	ہر دے قصہ عزیری میکنی
از دے این دنیا خوش ترست جنگ	از پے او با حق و با خلق جنگ

مثال ۳۔ یہ مسئلہ کہ فرق مختلفہ میں جو اختلاف ہے در حقیقت لفظی اختلاف ہے۔ ورنہ سب کا  
 مقصود اصلی ایک ہی ہے۔ اسلئے باہم نزاع و محاصمت۔ اور گشت و خون صرف غلط فہمی کا



نتیجہ ہے۔ اسکو اس حکایت کے پیرائے میں ادا کیا ہے۔

چار کس را دو مردے یکا درم	ہر یکے از شہرے افتادہ بہم
فارسی و ترک و رومی و عرب	جملہ باہم در نزاع و در غضب
فارسی گفتا ازیں چوں وارہیم	بہم بیا کایں را بہ انگورے و بہیم
آن عرب گفتا معاذ اللہ لا	من غنہ خواہم نہ انگورے و غا
آن یکے کز ترک بدگفت ای کزیم	من نمی خواہم غنہ خواہم ازم
آن کہ رومی بو و گفت ایں قیل را	ترک کن خواہم من استاقیل را
در تنازع مشیت برہم مے زدند	کہ ز سر نامہا غافل بدند
صاحب سترے عزیز صد زبان	گر ببے آنجا بد اوے صلح شاں
پس بگفتے او کہ من زیں یکا درم	آرزوئے جملہ تاں را مے خرم
یک درم تاں مے شود چار المراد	چار دشمن مے شود یکا ز اتحاد

قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو جو مختلف قوم کے تھے ایک درہم دیا۔ ان میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس میں صرف کیا جائے۔ ایرانی نے کہا انگور منگوائے جائیں عرب نے کہا ہرگز نہیں۔ بلکہ غنہ۔ رومی نے کہا نہیں۔ بلکہ استاقیل۔ ترک نے کہا نہیں بلکہ ازم حالانکہ چاروں اپنی زبان میں انگور ہی کا نام لے رہے تھے۔ اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف ہوتا تو انگور لا کر سامنے رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

ایں حکایت یاد گیرے تیر ہوش	صورتش بگذا معنی را نیوش
یک مؤذن داشت بس آواز بد	شب ہمہ شبے دریدے خلق خود
خواب خوش بر مردیاں کردہ حرام	در صداع افتادہ از وی خاص عام
کو دکاں۔ ترساں از در جامہ خواب	مردوزن ز آواز او اندر عذاب
پس طلب کردند اورا در زباں	اچھا دادند و گفتند اے فلاں



بہر آسائش زباں کوتاہ کن  
 قافلہ مے شد بہ کعبہ از پو<sup>لہ</sup>  
 شہ گئے کردند اہل کارواں  
 واں موذن عاشق آواز خود  
 جملہ گاہ خائف رستہ عامہ  
 شمع و حلوا و یکے جامہ لطیف  
 پرس پرس ہاں کیں موذن کو کجاست  
 دخترے دارم لطیف و پس نے  
 پیچ ایں سودا نمیرفت از سرش  
 در دل او مہر ایماں رستہ بود  
 پیچ چارہ مے ندا ستم درآں  
 گفت دختر چیست ایں مکروہ بانگ  
 من ہمہ عمر ایں چنین آواز ز رشت  
 خواہش گفتا کہ ایں بانگ اذان  
 باورش نامد بہر سید از دگر  
 چون یقین گشتش رخ او ز روشد  
 باز رستم من ز تشویش و عذاب  
 راحتم ایں بود از آواز او  
 چوں بدیدش گفت ایں ہدیہ بگیر  
 آنچہ بامن کردی از احسان دہر  
 ہست ایمان شما زرق و مجاز

در عوض ما ہمتی ہمراہ کن  
 آنچہ بستہ شد رواں با قافلہ  
 منزل اندر موضع کافرستان  
 در میان کافرستان بانگ زد  
 خود ہیامد کافر با حبامہ  
 ہدیہ آورد و ہیامد شد الیف<sup>رفیق</sup>  
 کہ صدائے بانگ اوراحت فزاست  
 آرزو مے بود اورا موئے  
 پند ہامے داد چندیں کافرش  
 ہچو مجسم زود ایں غم من چو عود  
 تا فروخواند ایں موذن ایں اذان  
 کہ بگوشم آید ایں از چار دانگ  
 پیچ نشنیدم دریں دیر و کشت  
 ہست اعلام و شعار مومناں  
 آن دگر ہم گفت آری اے قمر  
 وز مسلمان فی دل او سر دشد  
 دوش خوش ختم دریں بنجوف خواب  
 ہدیہ آورد دم بشکر آن مرد کو  
 چوں منرا گشتی مجیر و دستگیر  
 بندہ تو گشتہ ام من ستم  
 را ہزن کہ ہچو آن بانگ نماز



قصہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی گاؤں میں ایک نہایت بد آواز موذن رہتا تھا لوگوں نے اسکو کچھ  
 رپے دیئے کہ حج کر آئے وہ حج کے لئے روانہ ہوا۔ راہ میں ایک گاؤں آیا۔ وہاں ایک مسجد تھی موذن  
 نے اس میں جا کر اذان دی۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک مجوسی کچھ شیرینی اور کپڑے لئے ہوئے آیا کہ  
 موذن صاحب کہاں ہیں میں یہ انکو نذر دینے لایا ہوں۔ انھوں نے مجھے بڑا احسان کیا ہو۔ میری  
 ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور نیک طبع ہے۔ اسکو معلوم نہیں کیونکر مذہب اسلام کی طرف میلان  
 ہو گیا تھا۔ ہر چند میں نے سمجھایا مگر وہ باز نہیں آتی تھی۔ آج جو اس موذن نے اذان کہی تو لڑکی نے  
 گھبرا کر پوچھا کہ یہ کیسی مکروہ آواز ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شعار اور انکی ادائے عبادت  
 کا طریقہ ہے پہلے تو اسکو یقین نہ آیا لیکن جب تصدیق ہوئی تو اسکو اسلام سے نفرت ہو گئی۔  
 اس صلی میں موذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہوں کہ جو کام مجھ سے کسی طرح انجام نہ پاسکا انکی بدولت  
 پورا ہو گیا۔ اور اب لڑکی کی طرف سے اطمینان ہو گیا کہ وہ کبھی اسلام نہیں لانے کی۔  
 اس حکایت سے نتیجہ یہ نکالا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھا رہے ہیں اس سے دوسری  
 قوموں کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

مثال ۵۔ میل مجنوں پیش آں لیلی رواں  
 یک دم از مجنوں ز خود غافل بے  
 عشق و سو و اچونکہ پر بوش بدن  
 لیک ناقہ بس مراقب بود حیت  
 فہم کرے زد کہ غافل گشت دنگ  
 چوں بہ خود باز آدے دیدے زجا  
 در سر روزہ رہ بدیں احوالہا  
 گفت اے ناقہ چو ہر دو عاشقیم  
 نیست برو نق منت مہر و مہار  
 میل ناقہ از پس کرہ اش دواں  
 ناقہ گردیدے و واپس آدے  
 مے نبودش چارہ از بنجود بدن  
 چوں بدیدے او ہمار خوش سست  
 رو بہ پس کر دے بہ کردہ بیدنگ  
 کو سپس رفتہ است بس فرسنگہا  
 ماند مجنوں در تردد سالہا  
 ماد و ضد بس ہمرہ مال تقسیم  
 کرد بایاد دو دوری اختیار



تا تو باشی با من اسے مروہ وطن  
پس ز لیلے دور ماند جان من  
راہ نزدیک و باندہم سختہ دیر  
سیر گشتہم زیریں سواری سیر سیر  
نہرنگوں خود را ز شتر در فگند  
گفت سوزیدم ز غم تا چند چند

قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنوں - لیلی سے ملنے کے لئے چلا۔ سواری میں اونٹنی تھی جس سے ملنے حال ہی میں بچہ دیا تھا۔ لیکن بچہ ساتھ نہیں آیا تھا۔ مجنوں جب لیلی کے خیال میں محو ہوتا تھا تو اونٹنی کی ہمارے ہاتھ سے چھوٹ جاتی تھی۔ اونٹنی یہ دیکھ کر کہ مجنوں غافل ہے بچے کی کشش سے گھر کا رخ کرتی تھی گھڑیوں کے بعد مجنوں کو ہوش آتا تھا تو اس کا رخ پھیرتا اور لیلے کے گھر کی طرف لیچتا۔ لیکن دوچار کوس کے بعد پھر محویت طاری ہوتی اور اونٹنی پھر گھر کا رخ کرتی۔ اسی کشمکش اور تنازع میں مہینوں گزر گئے۔ اور ایک منزل بھی بٹے نہ ہوئی۔ یہ حکایت لکھ کر مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بھی بعینہ یہی حالت ہے وہ روح اور نفس کی کشمکش میں ہے۔

جاں کشاید سوئے بالا بالہا  
در زدہ تن در ز میں چنگا لہا  
ایں دو ہمرہ یکساں دگر راہ زن  
گرہ آں جاں کو فرو ناید زن  
میل جان در حکمت ست و در علوم  
میل تن در باغ و در مرغ ست و در کرم  
میل جان اندر ترقی و شرف  
میل تن در کسب و سبب و علف

اخلاق و سلوک کے بعض مسائل ایسے ہیں جن میں اہل نظر مختلف رائے ہیں۔ ان مسائل کو مولانا نے فرضی مناظروں کے ذیل میں ادا کیا ہے چونکہ اس قسم کے مسائل میں غلط پہلو کی طرف بھی دلائل موجود ہیں جنکی وجہ سے لوگوں کو غلطی ہوتی ہے اسلئے مناظرے کے ذیل میں جانب قابل کے تمام استدلال ذکر کئے ہیں اور پھر محققانہ فیصلہ کیا ہے جس سے تمام غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں مثلاً اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا ایک بڑا پایہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف صورتوں میں قیوم کے اکثر افراد میں سریت کر گیا ہے۔ مولانا نے اس مسئلہ کو ایک فرضی مناظرے کے ذیل میں طے کیا ہے یہ مناظرہ جنگل کے جانوروں اور شیر میں واقع ہوا ہے جانوروں نے توکل اور شیر نے جہد اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے



جمله گفتند اے حکیم باخبر  
در حذر شوریدن و شور و شریک  
با قضا پنجه مکن اے تند و تیز  
مردہ باید بود پیش حکم حق  
انحدر دوع یس لغت عن قدر  
رو توکل کن توکل بہتہ است  
تا نگیرد ہم قضا با تو ستیز  
تا نیاید ز حمت از رب لخلق

### جواب شیر

گفت آری اگر توکل رہی بہت  
گفت پیغمبر آواز بلند  
رمز الکا سبب حبیب اللہ شنو  
رو توکل کن تو با کسب و عمو  
ایں سبب ہم سنت پیغمبر است  
بر توکل زانوائے اشتہ بہ بند  
از توکل در سبب غافل مشو  
جہد نہ کن کسب کن اعمو

### جواب پخیراں

قوم گفتندش کہ کسب از ضعف خلق  
پس از آنکہ کسبها از ضعف نہاست  
نیت کسب از توکل خوب تر  
پس گر نینداز بلا سوئے بلا  
حیلہ کرد انسان و حیلہ اش دام بود  
ما عیال حضرتیم و شیر خواہ  
آنکہ اواز آسمان باران دہد  
لقمہ تزویراں بر حلق خلق  
در توکل تکیہ بر غیبر خطاست  
چیت از تسلیم خود محبوب تر  
پس جہنم از ناز سوئے اشد ہا  
آنکہ جاں پیدا شت خون آشام بود  
گفت انخلق عیال لالا  
ہم تواند کو بہ رحمت تاں دہد

### جواب شیر

گفت شیر آری ولی رب العباد  
پایہ پایہ رفت باید سوئے بام  
پائے داری چون کنی خود را تو ننگ  
نروبانے پیش پائے ما نہاد  
ہست جبری بودن اینجا طمع خام  
دست داری چون کنی پیرا تو چنگ



خواجہ چوں بیلے بدست بندہ داد  
چوں اشارت باش را برجاں نہی  
پس اشارت باش را برجاں نہی  
سعی شکر نعمت قدرت بود  
شکر نعمت نعمت افزوں کند  
ہاں مخمبے جب کئے بے اعتبار  
تا کہ شاخ انشاں کند ہر خطہ باد  
گر تو کل مے کنی در کار کن

بے زباں معلوم شد اور مراد  
دروغائے آن اشارت جاں وہی  
بار بردار و ز تو کار تہ دید  
جبر تو انکار آن نعمت بود  
کفر نعمت از کفت بیرون کند  
جز بزیراں درخت میوہ دار  
بر سر خفتہ بریزد نقل و زاد  
کسب کن۔ پس تکیہ بر جبار کن

### جواب پنچوال

جملہ باوے بانگ ما برداشتند  
صد ہزاراں در ہزاراں مردوزن  
جز کہ آن قسمت کہ رفت اندر ازل  
کسب جز نامی ہاں اے نامدار

کاں حریصاں کایں سبھا کاشتند  
پس چرا محروم ماندند از زمین  
روئے نمود از شکال و از عمل  
جہد جز وہی مپندارے عیار

### جواب شیر

شیر گفت آئے ولیکن ہم ہیں  
حق تعالیٰ جہد شاں را راست کرد  
جہد مے کن تا توانی اے فتنے  
چیت دنیا از خدا غافل بدن  
مال را گر بہنریں باشی جمول  
جہد حق است و دوا حق است و درد

جہد ہائے انبیا و مرسلین  
آنچہ دیدند از جفا و گرم و سرد  
در طریق انبیا و اولیا  
نے قماش و نقرہ و فرزندوزن  
نعم نال و صلیح، گفت آن رسول  
منکر از۔ نفی جہد شش جہد کرد

کسب اور کوشش کے مقابلے میں اہل توکل جن جن چیزوں پر استدلال کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں



مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور ان کا جواب دیا۔ پھر کوشش اور جہد کی افضلیت پر جو دلیل قائم کی وہ اس قدر پُر زور ہے کہ اس کا جواب نہیں ہو سکتا۔ یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے نوکر یا غلام کے ہاتھ میں کدال یا پچھا وڑا دیدے تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ اس کا کیا مقصد ہے اسی طرح جب ہم کو ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت دی ہے تو اس کا صرف یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم ان آلات سے کام لیں اور اپنے ارادے و اختیار کو عمل میں لائیں۔ اس بنا پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا ہے۔ باقی توکل کی جو تفصیلات شریعت میں وارد ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ ایک کام میں جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجے کے متعلق خدا پر توکل کرو کیونکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ ہے۔

مولانا نے اور بھی بہت سے دقیق اور نازک مسائل کو مناظرہ کے ضمن میں بیان کیا ہے ہم تطویل کے لحاظ سے ان کو قلم انداز کرتے ہیں۔

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے لیکن خلوص کی حقیقت و ماہیت کے متعین کرنے میں نہایت سخت غلطیاں ہوتی ہیں۔ ہر شخص اپنے افعال کے متعلق خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے ایک شخص کوئی قومی کام کرتا ہے۔ اور نہایت جدوجہد سرگرمی سے کرتا ہے۔ خود اس کو اور نیز عام لوگوں کو اسکے کسی فعل سے محسوس نہیں ہوتا کہ اس میں خود غرضی کا کوئی شائبہ ہے۔ لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خود غرضی کا مخفی اثر جسکی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی۔ ظاہر ہو جاتا ہے اخلاق کے باب میں سبک اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگاتا رہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں۔ مولانا نے خلوص کی ماہیت و حقیقت نہیں متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جسکی منطقی حدود و تعریف متعین ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک حکایت لکھی ہے جس میں خلوص کو مجسم کر کے دکھا دیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کر دیا ہے جس سے ہر شخص اپنے افعال کو مطابق کر کے خلوص کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ حکایت یہ ہے۔

از علی آموز خدایا ص عمل شیر حق را داں منہ از دغل



زود شمشیر بر آورد و شتافت

افتخار ہرنی و ہرولی

کرد او اندر غزالش کاہلی

از نمودن عفو و رحمت محل

از چہ افگندی سرا بگذاشتی

تا شدی تو مست در اشکار من

تا چنین برقی نمود و باز جست

کہ بہ ہنگام نبرد اے پہلواں

نفس جنبید و تیشہ خوئے من

شرکت اندر کار حق نبود روا

آن حقے کردہ من نیستی

بر رجاہ دوست سنگ دوزن

در غزا بر پہلوانے دست یافت

او خدا و انداخت بر روی علیؑ

در زمان انداخت شمشیر آن علیؑ

گشت حیراں آن مبارز زین عمل

گفت بر من تیغ تیز افسر شتی

آنچہ دیدی بہتر از پیکار من

آنچہ دیدی کہ چنان خشت نشست

گفت امیر المومنین با آب خواں

چوں خدا و انداختی بر روی من

نیم بہرق شد و نیمے ہوا

تو نگاریدہ کف مولیستی

نقش حق را ہم بہ امر حق شکن

حکایت کا حاصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی علیہ السلام نے جہاد میں ایک کافر پر قابو پایا اور اسکو تلوار مارنا چاہا اسے جناب موصوف کے منہ پر تھوک دیا آپ وہیں رک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی۔ کافر نے متحیر ہو کر پوچھا کہ یہ کیا عقوبت کا موقع تھا۔ آپ فرمایا کہ میں تجھ کو خالصاً و جاناً قتل کرنا چاہتا تھا لیکن جب تک میرے منہ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا اور سخت غصہ آیا اس صورت میں خلوص نہیں رہا۔ کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل ہوئی۔

نیم بہرق شد و نیمے ہوا

شرکت اندر کار حق نبود روا

ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہاء ہمیشہ سے کرتے آتے ہیں یہ ہے کہ اخلاقی محاسن یعنی عفو۔ حلم۔ جود و سخا۔ ہمدردی و غمخواری۔ صرف اسلامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں غیہ نہایت بے ان فیاضیوں سے مستفید نہیں ہو سکتے انکے ساتھ صرف بغض و عناد نفرت و تحقیر کا استعمال کرنا چاہیے اور اشد اعداء علی الکفار کے یہی معنی ہیں۔ لیکن مولانا مختلف حکایتوں کے ضمن میں اس خیال کی غلطی ثابت کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ اگر کرم



لئے دیرانہ و آباد۔ اور دشت و چمن کی کوئی تخصیص نہیں چنانچہ ایک حکایت میں لکھتے ہیں۔

کافراں مہاں پیغمبر شدند

وقت شام ایشان بہ سجدا آمدند

رو بہ یاراں کرداں سلطان را

دستگیر جملہ شاہان و عباد

گفت اے یاران من قسمت کنید

کہ شما پیراز من و خوئے منید

ہر یکے بارے۔ یکے مہاں گزید

در میاں بزدیک شکم رفت عنید

جسم زخمی داشت اور کس نہر

ماند در مسجد چو اندر جام درو

مصطفیٰ بردش چو واما نہ ہمہ

ہفت بزد شیردہ اندر رمہ

نان آتش و شیران ہر ہفت ہر

خورد آن بوقحط عوج بن غر

وقت خفتن رفت در حجرہ نشست

پس کنیزک از غضب در را بہ بست

از بروں زنجیر در را در فگند

کہ از دہد خشکیں و در دمنہ

گہرا از نیم شب تا صبح دم

بس تقاضا آمد و درو شکم

مصطفیٰ صبح آمد و دراکشاد

صبح آن گمراہ را آواز داد

در کشاد و گشت پناہ مصطفیٰ

تا نہ گرد و شر مساراں تہلا

چونکہ کافر باب را بکشادہ دید

نرم نرمک از یکیں بیروں چہید

جامہ خواب پر حدت را یک فضول

قاصدا آورد در پیش رسول

کاینچیں کردہ است مہانت ہیں

خندہ ز در حمتہ للعالمین

کہ بیاورہ علم را این جا بہ پیش

تا بشو جملہ را بادست خویش

ہر کسے مے حبت کز بہ خدا

جان ما و جسم ما قریاں ترا

ما بشویم این حدت را تو بہل

کار دست است این کار جان دل

ما برائے خدمت تو مے زیم

چوں تو خدمت میکنی پس ما کیئم

گفت میدانم و لیک این ساعتی است

کاندریں شستن بخویشم حکمتی است



## علم کلام

شنوی نے عالم شہرت میں جو اتنا زحمت کیا آج تک کسی شنوی کو یہ بات نصیب نہیں ہوئی لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اسکو جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصوف اور طریقت کی کتاب ہے۔ یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں بلکہ عقائد اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین کتاب ہے۔ موجودہ علم کلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی۔ اور امام رازی نے اس عمارت کو عرش کمال تک پہنچا دیا۔ اسوقت سے آج تک سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جا چکی ہیں یہ سارا دفتر ہمارے سامنے ہے۔ لیکن انصاف یہ ہے کہ مسائل عقائد جس خوبی سے شنوی میں ثابت کئے گئے ہیں یہ تمام دفتر اسکے آگے پیچھے ہے۔ ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کہ انکے مصنفین غلط کو صحیح۔ دن کو رات۔ زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے۔ لیکن ایک مسئلہ میں بھی یقین اور تشفی کی کیفیت نہیں پیدا کر سکتے۔ بخلاف اسکے مولانا روم جس طریقے سے استدلال کرتے ہیں وہ دل میں اثر کر جاتا ہے۔ اور گو وہ شک و شبہات کے تیر باروں کو کلیتہً روک نہیں سکتا۔ تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ آجاتا ہے جسکی پناہ میں وہ اعتراضات کے تیر باروں کی پرواہ نہیں کرتا۔ اس بنا پر ضرور ہے کہ شنوی کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک اور قوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

## مذہب مختلف میں سے ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے

دنیا میں جو سیکڑوں ہزاروں مذہب پائے جاتے ہیں۔ اور ہر صاحب اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے۔ اس نے اکثروں کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں اس لئے مولانا نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا۔ فرماتے ہیں کہ جب ایک شخص



تک باطل کہتے ہو تو اس کے خود یہ معنی ہیں کہ کوئی حق چیز ہے کہ یہ باطل اس کے خلاف ہے۔ اگر کوئی سکھوٹا  
 ہو تو اس کے یہی معنی ہیں کہ یہ کھرا سکھ نہیں ہے۔ اگر دنیا میں عیب ہو تو ضرور ہے کہ ہنر بھی ہے کیونکہ  
 عیب کے یہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے اس لئے ہنر کافی نفسہ ہونا ضرور ہے۔ جھوٹ اگر کسی موقع  
 پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے۔ اگر گہیوں کے سر سے موجود نہ ہو تو کوئی جو  
 فروش گندم نما کیوں کہلائے۔ اگر دنیا میں سچائی۔ راستی۔ اصلیت کا سرے سے وجود نہ ہو تو  
 قوت تمیز کا کیا کام ہوگا۔

قلب را ابلہ بہ بوئے زر خرید

قلبہا را خراج کردن کے قواں  
 اں دروغ از راست میگردد فروغ

زہر در قندے رودانگہ خزند

چہ برو گندم نمائے جو فروش

باطلاں بر بوئے حق دام دل اند

بے حقیقت نیست در عالم خیال

تاجراں باشند جملہ ابلہاں

چونکہ عیب نیست چوں نا اہل و اہل

چوں ہمہ چو بست و اینجا عودیت

وانکہ گوید جملہ باطل اں شقی ست

نقد و قلب اندر چرندان ریختند

در حقائق استحاں یادیدہ

زانکہ بے حق باطلی ناید پدید

گر نبودے در جہاں نقد رواں

تا نباشد راست کے باشد دروغ

بر امید راست کج رائے خزند

گر نباشد گندم محبوب نوش

پس لگو ایں جملہ دینہا باطل اند

پس لگو جملہ خیال ست و ضلال

گر نہ معیوبات باشد در جہاں

پس بود کالا شناسی سخت سہل

ورہمہ عیب ست و انش سودیت

آنکہ گوید جملہ حق ست۔ ابلہی ست

چونکہ حق و باطلی آمیختند

پس محکمے باید شش بگزیدہ



# الہیات

## ذات باری

خدا کی ثبات کے مختلف طریقے ہیں۔ اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسبت پہلا طریقہ یہ ہو کہ آثار سے موثر پر استدلال کیا جاتا ہے۔ یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لئے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے یہ صاف نظر آ رہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان گل ہے جس کے پیرے رات دن حرکت میں ہیں۔ ستارے چل رہے ہیں۔ دریا بہ رہا ہے۔ پہاڑ آتش فشاں ہیں۔ ہوا جنبش میں ہر ذرین نباتات اگا رہی ہے۔ درخت جھوم رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر انسان کو خود بخود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پرنزور ہاتھ ہے جو ان تمام پرزوں کو چلا رہا ہے۔ اس کو مولانا اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دست پنهان و قلم ہیں خط گذار  
قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے  
اسپ در جولان و ناپید اسوار  
سوار کا پتہ نہیں لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے  
پس یقین در عقل ہر دانندہ ست  
ہر سمجھ دار یقین رکھتا ہے۔

اینکہ باجنبیدہ جنبانندہ ست  
کہ جو چیز حرکت کرتی ہو اسکا کوئی حرکت دینے والا ضرور ہوتا ہے  
گرتو آں راعے نہ بینی در نظر  
اگر تم اسکو آنکھوں سے نہیں دیکھتے۔  
فہم کن آنا بہ اظہار اثر  
تو اسکے اثر کو دیکھ کر سمجھو۔

تن بہ جاں جنب نہ حی بینی تو جاں  
بدن جو حرکت کرتا ہو جان کی وجہ سے کرتا ہو۔  
لیک از جنبیدن تن جاں بدان  
تم جان کو نہیں جان سکتے۔ تو بدن کی حرکت سے جان کو جان

دوسرا طریقہ جو حکما کا یہی ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے اس لئے ضرور اسکا کوئی صلح ہے۔ اس طریقے پر ابن رشد نے بہت زور دیا ہے۔ اور ہم نے اپنی کتاب الکلام میں اسکو نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ مولانا نے اس طریقہ کو ایک مصرع میں ادا کر دیا ہے۔

گر حکمے نیست این ترتیب چلیت



تیسرا طریقہ مولانا کا خاص طریقہ ہے یہ طریقہ سلسلہ کائنات کی ترتیب و خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے اسکی تفصیل یہ ہے۔

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں مادی مثلاً۔ پتھر۔ درخت وغیرہ۔ غیر مادی مثلاً تصور و ہم خیال۔ مادیات کے بھی مدارج ہیں۔ بعض میں مادیت یعنی کثافت زیادہ ہے بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے۔ مثلاً بعض حکما کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں کیونکہ وہ مادہ یعنی دماغ سے پیدا ہوئے ہیں لیکن مادے کے خواص ان میں بالکل نہیں پائے جاتے۔ استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں بہ نسبت معلول کے مادیت کم ہوتی ہے۔ یعنی وہ معلول کے بہ نسبت مجرور عن المادہ ہوتی ہے۔

اول فکر آخر آمد و عمل

اول فکر ہے۔ پھر عمل

بنت عالم چناں واں درازل

عالم کی افتاد اسی طرح ہے

صورت دیوار و سقف ہر مکان

دیوار اور چھت کی صورت

سایہ اندیشہ معمار واں

معمار کے خیال کا سایہ ہے۔

صورت از بے صورت آید و وجود

صورت جس چیز سے پیدا ہوتی ہے اسکی کوئی خاص

ہمچناں کنز آتشے را دست دود

صورت نہیں ہوتی جس طرح آگ سے دھواں

حیرت محض آروت بے صورتی

بے صورتی سے تلو حیرت پیدا ہوگی

زادہ صد گوں آلت از بے آلتی

کہ سینکڑوں قسم کے آلات بغیر آلہ کے کیونکر پیدا ہوتے ہیں

بے نہایت کیشہا و پیشہا

بے انتہا مذاہب اور پیشے

جملہ خل صورت اندیشہا

سب خیالات کے پرتو ہیں

ہیچ ماندایں موثر با اثر

کیا اس علت سے معلول کو کچھ مشابہت ہے

ہیچ ماند بانگ نوحہ بانصر

کیا رونے کی آواز کو صد سے کچھ نسبت ہے

بر لب باہم ایستادہ قوم خوش

کوٹھے پر کچھ لوگ کھڑے ہونے میں



اور ان کا سایہ زمین پر پڑھا ہے۔

وہ لوگ جو کوٹھے پر ہیں گویا فکر ہیں

اور عمل گویا ان کا سایہ ہے۔

ہر یکے را بر زمین ہیں سایہ اش

صورت فکر ست بر بام شید

واں عمل چوں سایہ ار کاں پدید

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس اور نمایاں ہیں وہ اصلی نہیں بلکہ جو چیزیں کم محسوس اور کم نمایاں یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں۔

دوغ در ہستی بر آوردہ علم

ہست را نمود بر شکل عدم

اسپ در جولان و ناپیدا سوار

باد را پوشید و نمودت غبار

باد را نہ جز بہ تعریف و دلیل

جانہا پیدا و نپساں جان جاں

روغن اندر دوغ باشد چوں عدم

نست را نمود ہست آن محتشم

دست پنهان و قلم میں خط گذار

بحر را پوشید کف کرد آشکار

خاک را بینی بہ بالا اسے علیل

تیر پیدا بین و ناپیدا کماں

اشیاء میں ترتیب مدارج یہ ہے۔ کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے اسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے۔ مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں جسم۔ جان۔ عقل۔ جسم جو ان سب میں کم رتبہ ہے۔ علانیہ محسوس ہوتا ہے۔ جان اس سے افضل ہوا اسلئے مخفی ہے۔ لیکن آسانی اس کا علم ہو سکتا ہے۔ مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہیں تو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ اس میں جان ہے۔ لیکن عقل کے ثبوت کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں موزوں اور منظم حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اس میں عقل بھی ہے۔ مجنوں آدمی کے حرکات سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس میں جان ہے لیکن چونکہ یہ حرکتیں باقاعدہ نہیں ہوتیں اس لئے اس سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔ جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے۔

جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے۔

جسم ظاہر روح مخفی آئندہ ہست



جسم بچوں آستیں جاں بچو دست  
 باز عقل از روح مخفی تر بود  
 جس بہ سوئے روح زد تر رہ رود  
 جنبشے مبنی بدانی زندہ است  
 ایں ندانی کو ز عقل آگندہ است  
 تاکہ جنبشہاے موزوں سر کند  
 جنبش اس را بہ دانش زر کند  
 نراں مناسب بدن فعال دست  
 فہم آید سر ترا کہ عقل دست

جسم گویا آستیں ہے اور جاں گویا ہاتھ ہے  
 پھر عقل روح سے بھی زیادہ مخفی ہے  
 کیونکہ جس روح کو جلد دریافت کر لیتی ہے  
 تم کسی چیز میں حرکت دیکھتے ہو تو یقین کر لیتے ہو کہ وہ زندہ ہے  
 لیکن یہ نہیں جان سکتے کہ اس میں عقل بھی ہے  
 عقل کا یقین اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک اس جسم سے موزوں  
 حرکتیں نہ صادر ہوں اور حرکت جو اس میں عقل کی وجہ سے ہونا چاہیے  
 جب مناسب فعال سرزد ہو ہیں  
 تب تک یقین ہوتا ہے کہ اس میں عقل بھی ہے

ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں۔ مادی اور غیر مادی۔ مادی معلول ہے  
 اور غیر مادی علت۔ اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے۔ یعنی بعض میں مادیت زیادہ بعض  
 میں کم۔ بعض میں اس سے بھی کم ہے۔ اس لئے علتوں میں بھی نسبتہ تجرود عن المادہ کی صفت ترقی  
 کرتی جاتی ہے یعنی ایک علت میں کسی قدر تجرود عن المادہ ضرور ہوگا۔ پھر اسکی علت میں اس سے  
 بھی زیادہ تجرود ہوگا۔ اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ اس طرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک  
 ایسی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت۔ ہر لحاظ ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف  
 الموجودات ہو۔ اور وہی خدا ہے۔ چنانچہ مولانا مقدمات مذکورہ کے بیان کر نیکے بعد فرماتے ہیں۔

یہ تمام صورتیں بے صورت سے وجود میں آئی ہیں  
 تو اپنے موجد سے انکار کرنے کے کید معنی۔  
 فاعل مطلق قطعاً بغیر کسی صورت کے ہے۔  
 صورت اس کے ہاتھ میں بطور آلہ کے ہے۔  
 اے یار! علم روح جہت سے منزہ ہے

اس صورت دار بے صورت وجود  
 چیت پس بر موجد خویش جس وجود  
 فاعل مطلق یقین بے صورت است  
 صورت اندر دست او چوں آلت است  
 بے جہت واں عالم امر اسے صنم



بے جہت تیرا شد امر لا جرم تو عالم روح کا خالق۔ اور بھی منہرہ ہوگا  
 مشکلیں کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علت العلل ہے لیکن اسکا  
 منہرہ۔ بری عن المادہ۔ اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا بخلاف اسکے مولانا کے  
 استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اسکے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں اسکے ساتھ مادیات کے مذہب  
 کا بھی ابطال ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بنیاد۔ مادے کے مسئلے سے پیدا ہوتی ہے یعنی یہ کہ عالم میں  
 جو کچھ ہے مادہ ہی ہے اسی کے انقلابات اور تغیرات ہیں جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہو گیا ہے  
 مادے کے خیال کو جس قدر قوت اور وسعت دیجاتی ہے اسی قدر خدا کے اعتراف سے بعد ہو جاتا  
 اسی بنا پر مولانا نے تجرد عن المادہ کے مسئلے کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔  
 مادہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ مادے پر کوئی اثر پیدا ہو سکتا جب تک کوئی دوسرا مادہ اس سے  
 مس نہ کرے جس کا چل یہ ہے کہ مادے کے تغیرات کی علت بھی مادہ ہی ہو سکتا ہے مولانا نے  
 ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرد عن المادہ ہوتی ہے اس امر سے کسی کو انکار نہیں  
 ہو سکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے۔ ایک شخص کو اپنے دشمن سے عداوتانہ فعل کا خیال  
 آتا ہے۔ خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے غصے سے بدن پر عرق آجاتا ہے عرق ایک مادی چیز ہے  
 لیکن اسکے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا۔ حالانکہ یہ چیزیں مادی نہیں۔ معترض زیادہ  
 سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادی ہیں کیونکہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور  
 دماغ مادی ہے لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیال۔ بدن کی نسبت مجرد عن المادہ ہے کیونکہ  
 بالذات مادی ہے اور خیال بذات خود مادی نہیں۔ البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے اسکو  
 مادی کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے۔ جسکی تفصیل حسب ذیل ہے  
 یہ مسئلہ ہے کہ علت کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول



میں نہیں ہوتی ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت۔ یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں یعنی وجود خود اسکی ذاتی صفت نہیں بلکہ اسکا وجود علت کی وجہ سے ہوتا ہے سلسلہ کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ تو بدایتہ نظر آتا ہے۔ گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے یعنی وجود خود اس کا ذاتی ہے یا اسی طرح اسے غیر النہایت چلا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں خدا خود بخود ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ یہی واجب الوجود خدا ہے۔ دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں۔ کیونکہ جب کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا۔ تو علت و معلول دونوں ممکن بالذات ہونگے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر ترجیح

ایک مادی چیز۔ اگر دوسری مادی چیز سے

صورتے از صورتے دیگر کمال

کمال حاصل کرنا چاہیے تو یہ بالکل گمراہی ہے

گزبجوید۔ باشد آں عین ضلال

نہ کے معنی مثل کے ہیں۔ خواہ نیک ہو خواہ بد

بذچہ بود۔ مثل۔ مثل نیک و بد

پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیونکر پیدا کر سکتا ہے

مثل مثل خوشستن را کے کند

جب دو چیزیں آپس میں برابر برابر ہیں۔

چونکہ دو مثل آمدند اے متقی

تو ایک خالق ہونے کے لئے کما ترجیح ہے۔

ایچہ اولیٰ تراز اں در خالقی

مولانا کا یہ استدلال۔ اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے جس میں تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت

باقی رہتی ہے اس استدلال کو تسلسل کے مسکے سے کوئی تعلق نہیں اسکا اصل صرف اسی قدر ہے

کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہئے۔ اس لئے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں

ہوتا بلکہ علت و معلول دونوں ممکن ہیں تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔



## صفات باری

اسلام میں اختلاف مذہبی کی جو بنیاد پڑی جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کر دیا وہ اسی مسئلہ کی بدولت تھی اسی مسئلہ نے معتزلہ - اشعریہ - حنبلیہ میں سیکڑوں برس تک وہ نزاعیں قائم رکھیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا۔ ہزاروں آدمی اس جرم پر قتل ہوئے کہ وہ کلام الہی کو قدیم کہتے تھے۔ اشعریہ نے ان لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جاگزیں ہے۔ یہ اختلاف ایک مدت تک قائم رہا اور آج بھی قائم ہے گو عملی صورت میں اس کا ظہور نہیں۔

مولانا نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے۔ خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہے۔ باقی یہ کہ کیسا ہے؟ کہاں ہے؟ اس کے کیا اوصاف ہیں؟ اور انسانی سے بالکل باہر ہے۔

مرصفا تش را چناں واں اے سپر	کزوے اندر وہم ناید جز اثر
ظاہرست آثار و نور و حمتش	لیکے داند جز وادمتش
ہیچ ماہیات اوصاف کمال	کس نداند جز بہ آثار و مثال
پس اگر گوئی - بدانم - دور نیست	وربگوئی کہ - ندانم - زور نیست
گر کسے گوید کہ دانی نوح را	آں رسول حق و نور روح را
گر بگوئی چوں نہ دانم کاں قمر	ہست از نور شید و مہ شہوت
راست میگویی چناں ست او بہ و	گر چہ ماہیت نشا را ز نوح کشف
وہ بگوئی من چہ دانم نوح را	ہچواوے داند او راے فتی
ایں سخن ہم سہیت از روئے آں	کہ بہ ماہیت نہ دانیش از فلاں
مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں۔	



آفتاب کی روشنی کے سوا۔ آفتاب کے وجود کی  
اور کوئی دلیل نہیں ہو سکتی

سایہ کی کیا ہستی ہو کہ آفتاب کی دلیل بن سکے  
اسکے لئے یہی بہت ہو کہ آفتاب کا محاذ م ہے

جب قدم آیا تو حدوث بیکار ہو جاتا ہے

پھر قدیم کو حادث کیونکر جان سکتا ہے

یہ عظمت و شان ایک سچی دلیل ہے

تمام ادراکات پیچھے اور وہ آگے ہے

خود بنا شد آفتابے را دلیل

جز کہ نور آفتاب مستطیل

سایہ کہ بود؟ تا دلیل او بود

ایں جستش کہ دلیل او بود

چوں قدم آمد حادث گرد و عبث

پس کجا داند قدیمی را حادث

ایں جلالت در دلالت صادق است

جملہ ادراکات پس او سابق است

اس استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کر سکتا ہے وہ اس کے توسط سے کر سکتا ہے  
لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں اس لئے اسکے ادراک کا کوئی ذریعہ نہیں خدا قدیم ہے اور انسان  
حادث۔ اس لئے حادث قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔

مولانا نے اسی سلسلے میں ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ایک چرواہے  
کو دیکھا کہ وہ خد سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ اے خدا تو کہاں ہے؟ تو مجھ کو ملتا تو میں تیرے  
بالوں میں کنگھی کرتا۔ تیرے کپڑوں سے جویش نکالتا۔ تجھ کو منرے منرے کے کھلنے کھلاتا حضرت  
موسیٰ نے اُسکو سن کر اپنی چاہی وہ بیچارہ بھاگ نکلا۔ حضرت موسیٰ پر وحی آئی۔

بندہ مارا چرا کردی جدا +

یا برائے فصل کردن آدمی

ہر کسے را اصلاح دادہ ایم

در حق او شہد و در حق تو سم

ماہروں را سنگریم حال را

سوختہ جاں در واناں دیگر اند

وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا

تو برائے وصل کردن آدمی

ہر کسے را میرتے بہادہ ایم

در حق او مرح و در حق تو ذم

ماہروں را سنگریم و قال را

موسیٰ! آداب دانان دیگر اند



دروں کعبہ رسم قبلہ نیست  
چہ غم از عواض را پا چیلہ نیست  
عاشقان را ہزار ہا نے عشرتیت  
برودہ ویراں خراج و عشرتیت  
خون شہیداں را ز آب و لی ترست  
ایں گناہ از صد ثواب و لی ترست  
بلت عشق از ہر بلت جداست  
عاشقان را ملت و مذہب خداست

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے۔ حکما و اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات و صفات کی نسبت کہتے ہیں وہ بھی ایسا ہی جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت کہہ رہا تھا۔

ہاں و ہاں گہ حمد گوئی در سپاس  
ہمچو نافر جام آن چو ہاں شناس  
حمد تو نسبت بہ تو گہ بہتر است  
لیک آن نسبت بہ حق ہم اتبر است  
مولانا نے اس حکایت میں یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصود اصلی اخلاص و تضرع ہے۔ طریق اداسی بخت نہیں اسی سلسلے میں مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے۔ کہ چار شخص ہم صحبت تھے ان میں ایک رومی تھا۔ ایک عرب۔ ایک ترک۔ ایک ایرانی۔ ان لوگوں کو کسی نے ایک روپیہ دیا۔ ایرانی نے کہا اسے انگو خریدنا چاہئے۔ عرب نے کہا نہیں بلکہ عنب۔ ترک نے کہا نہیں بلکہ اوزم۔ رومی نے کہا نہیں بلکہ استاقیل۔ اس اختلاف پر آپس میں تو تو میں میں شروع ہو کر زد و کوب کی نوبت پہنچی۔ مولانا یہ حکایت لکھ کر کہتے ہیں کہ اگر اس موقع پر چاروں کا زباں داں موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انگو لا کر انکے سامنے رکھ دیتا۔ سب راضی ہو جاتے۔ کیونکہ سب کے سب اپنی زبانوں میں انگو رہتی کے لئے تقاضا کر رہے تھے۔ خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے اسکی بھی یہی کیفیت ہے گو الفاظ۔ لغات۔ طریقہ۔ ادا۔ طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب کی ملد خدا ہی ہے۔ اور سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

صد ہزاراں وصفہ اگر کوئی دیش  
جملہ وصف اوست اذیریں جملہ پیش  
وانکہ ہر مدح بہ نور حق رود  
بر صورت اشخاص عاریتاً بود



چوں نہایت نیست این را لاجرم  
 لاف کم باید زدن بر بند دم  
 مولانا کی صلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہئے۔ اور جو کچھ کہا  
 جائیگا وہ خدا کے اوصاف نہ ہوں گے۔ کیونکہ انسان جو کچھ تصور کر سکتا ہے۔ محسوسات کے  
 ذریعے سے کر سکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔

ہرچہ اندیشی پذیراے فناست	وانکہ در اندیشہ ناید آں خدمت
آں مگو چوں در اشارت نایدت	دم من چوں در عبارت نایدت
نہ اشارت مے پذیر و نہ عیاں	نہ کسے زد علم دارد نہ نشان
ہر کسے نوع دگر در معرفت	مے کند موصوف غیبی صفت
فلسفی از نوع دیگر کرد شرح	واں دگر مرگفت اورا کرد جرح
واں دگر بر ہر دو طعنہ مے زدند	واں دگر از زرق جانے مے کند
ہر یک از رہ این نشانہا زان دہند	تا گماں آید کہ ایشان زان وہ اند
اختلاف خلق از نام او قناد	چوں بہ معنی رفت۔ آرام او قناد



## نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے جماعت میں سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اس کے متعلق بہت طول طویل بحثیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ حشو اور زوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کئے ہیں اور مختصر سخن پر ایک دو سطریں بھی مشکل سے ملتی ہیں۔

مولانا اس بحث کے تمام اجزاء پر لکھا ہے اور اس خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس راز سرسبز کی گرہ کھول دی ہے۔ نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں۔

نبوت کی حقیقت۔

وحی کی حقیقت۔

مشاہدہ ملائکہ۔

معجزہ۔

نبوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے۔

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے۔ چنانچہ ہم انکو بہ ترتیب بیان کرتے ہیں۔

نبوت کی حقیقت روح کے بیان میں آگے آئیگا کہ روح کا سلسلہ ترقی اس حد تک پہنچتا ہے کہ روح

انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہے جس قدر روح حیوانی اور روح انسانی میں۔

لیکن اس درجے کے مراتب بھی متفاوت ہیں۔ ادنیٰ طبقہ کی ولایت کو ادا نہ تھا اور اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں

عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ

باز غیر از عقل و جان آدمی

انبیاء اور اولیاء میں ایک اور روح ہوتی ہے

ہست جانے در نبی و در ولی

وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی ہے

روح وحی از عقل نپساں تر بود

کیونکہ یہ روح عالم غیب کی چیز ہے اور عالم ہستی کے کلام

زانکہ او غیب ست و او زان سر بود

وحی کی حقیقت مادہ پرستوں کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں جو چیزیں



حواس ظاہری کی مدد کات سے بہ ظاہر خراج معلوم ہوتی ہیں مثلاً کلیات اور مجردات انکی ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں۔ انہی محسوسات کو قوت دماغی خصوصیات سے مجرد کر کے کلی اور مجرد بنا لیتی ہے۔ لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیا کا ادراک کرتی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

بہنج جسے ہست جزایں پنج حس

ان پانچ حواس کے سوا اور بھی پانچ حواس ہیں

آن چو زہرِ سنخ و ایں حسما چوس

یہ حواس تلبس کی طرح ہیں اور وہ سونے کی طرح

حس ابدان قوت ظلمت میں خورد

حواس جسمانی کی غذا ظلمت ہے

حس جاں از آفتابے سے چرو

اور حواس روحانی کی غذا آفتاب

آنہ دل چوں شود صفائی و پاک

دل کا آئینہ جب صاف ہو جائے

تقسما بینی بروں از آب و خاک

تو تمکو ایسی چیزیں نظر آئیں گی جو آب و خاک سے پاک ہیں

پس بدانی چونکہ رستی از بدن

جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے

گوش و بینی چشم نے ماند شدن

تو جان لو کہ سامعہ اور شامہ۔ آنکھ کا کام بھی دلیسکتی ہیں۔

فلسفی کو منکر حنا نہ ہست

فلسفی جو خانہ کے واقعہ سے انکار کرتا ہے۔

از حواس ابنیا بیگانہ ہست

وہ ابنیا کے حواس سے بے خبر ہے

پس محل وحی گردد گوش جاں

روح کے کان وحی کا محل ہیں

وحی چہ بود؟ گفتن از حس جاں

وحی کس چیز کا نام ہے جس منہی کے ذریعہ سے کہتا

یہ ادراک ابنیا کیساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیا اور اصفیا کو بھی حاصل ہوتا ہے چنانچہ مولانا

عبدالعلی بکر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔ گفتن حس نہاں کہ حس قلب ست وحی است

نہ مطلقاً بلکہ گفتن اپنے کہ از حق گرفتند وحی بدیں معنی عام ست اولیا و ابنیا۔ لیکن فرق امر

کے لحاظ سے اصطلاح یہ قرار پاگئی ہے کہ ابنیا کی وحی کو وحی کہتے ہیں۔ اور اولیا کی وحی کو الہام

کہ اس حواس خمسہ باطنی میں بلکہ روحانی حواس میں چنانچہ عبدالعلی بکر العلوم نے شرح میں اسکو توضیح کے ساتھ بتلایا

شرح عبدالعلی بکر العلوم بر تثنوی جلد اول صفحہ ۹۴ مطبوعہ نوکشور لاہور



چنانچہ عبدالعلی بحسب العلوم عبارت مذکورہ بالا کے بعد لکھتے ہیں۔ و مشکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہامات  
اولیائے کنندہ الایجازاً۔ خود مولانا فرماتے ہیں۔

از پے رو پوشش عامہ در بیان  
وحی دل گویند آں را صوفیاں  
عوام سے پردہ کرنے کے لئے۔  
صوفیہ نے اس کا نام وحی قلبی رکھا ہے۔

مولانا بحسب العلوم اس کی شرح میں لکھتے ہیں۔ یعنی تا عامہ نصرت نہ گیرند نام علیحدہ نہادہ شدہ  
لیکن مشکلمین اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام کے پاس خاطر کی ضرورت نہ تھی جبکہ  
خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہیں کی۔ قرآن مجید میں حضرت موسیٰ کی ماں کی نسبت وحی کا لفظ  
آیا ہے وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ قَالَ اانک یہ مسلم ہے کہ وہ پیغمبر نہ تھیں۔

مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس قدر علوم و فنون و صنائع و حرفت  
ہیں۔ تعلیم و تعلیم سے چل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمانے سے چلا آتا ہے۔ اب دو صورتیں  
ہیں۔ یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلیم و تعلیم کا سلسلہ ابتدا کی جانب کہیں ختم نہیں ہوتا بلکہ اسے غیر النہایت  
چلا جاتا ہے۔ یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جا کر ختم ہوتا ہے جس کو بغیر تعلیم و تعلیم کے  
محض اتفاقاً اور الہام کے ذریعے سے علم حاصل ہوا ہوگا۔ پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو  
محال ہے اس لئے ضرور ہے کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں

ایں نجوم و طب وحی انبیاست  
قابل تعلیم و فہم است ایں خرد  
عقل و حس را سوئے بے سوہ کجاست  
لیک صاحب وحی تعلیمش مدد  
اول او۔ لیک عقل او فرد  
ماندا و آموخت بے پیچ او استاد  
پیشہ بے او ستا حاصل شدے  
پیشہ ازین عقل اربدے

محدث ابن حزم نے بھی کتاب الملل والنحل میں اسی طریقے سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے  
چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہیں۔



فوجب بالضرورة انه لا بد من انسان واحد فاکثر  
 عالمهم الله ابتداء عمل هذا دون معلم لكن بوجی  
 تو بدایت ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان ضروری ہے  
 ہونگے جنکو خدا نے یہ فنون اور صنائع بغیر کسی معلم کے  
 خود سکھائے ہونگے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔

اس بنا پر وحی کے معنی اس علم کے ہیں جو تعلم و تعلیم۔ درس و سنی۔ ہدایت و تلقین کے بغیر خود بخود خدا کی  
 طرف سے القا ہو۔ اسی بنا پر مبالغہ کے پیرائے میں کہتے ہیں کہ الشعراء قلامیذ الرحمن (شاعر خدا کے  
 شاگرد ہوتے ہیں) کیونکہ شعراء کے دل میں بھی دفعۃً بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے  
 ہوتے ہیں اور جنکے لئے کوئی ماخذ نہیں ہوتا۔

تنبیہ۔ یہاں عام طور سے یہ اعتراض کیا جائیگا کہ جہاں تک تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہے  
 انسان کے ادراک کے ذریعے صرف حواس ظاہری۔ یاد ہم۔ تخیل۔ حافظہ وغیرہ ہیں۔ مولانا کا یہ دعویٰ کہ  
 آئندہ دل چوں شود صافی و پاک  
 نقشہا بینی بروں از آب و خاک  
 صرف ادعا ہی اور غلبے جسکی کوئی شہادت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حاسہ غیبی کے منکر ہیں وہ انکار کی صرف یہ دلیل  
 بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاسہ سے ناواقف ہیں۔ لیکن عدم واقفیت۔ کسی چیز کے انکار کی دلیل  
 نہیں ہو سکتی۔ یہ حاسہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لئے اس کا حاصل ہونا ضروری ہو۔ یورپ میں ایک  
 مدت تک لوگوں کو قطعاً اس سے انکار رہا۔ لیکن جب زیادہ تحقیقات اور تدقیقات عمل میں آئی تو  
 ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جس کا نام اسپریتچولسٹ (روحانین) ہے اس فرقہ میں علوم و فنون جدیدہ  
 کے بہت بڑے بڑے اساتذہ فن شامل ہیں۔ ان لوگوں نے بدیہی تجربوں کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان  
 میں حواس ظاہری و باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات  
 آئندہ سے بھی واقف ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ہم نے ان علماء کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی  
 کتاب الکلام میں نقل کیا ہے۔

مشاہدہ مانگ۔ وحی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ قوت



ملکوتی مجسم ہو کر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام الہی پہنچاتی ہے۔ مولانا نے اسکی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کر رہا ہے۔ حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا۔ بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے۔ لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے۔ چنانچہ دفتر سوم میں فرماتے ہیں۔

چیز دیگر ماند اما گفتنش + یا تو روح القدس گوید نے منش  
نے تو کوئی ہم بگوش خویشتن بے من وبے خیرے من ہم تو من  
ہمچو آن وقتے کہ خواب اندروی توز پیش خود بہ پیش خود شوی  
لشجوی از خویش و پنداری فلاں باتواند خواب گفت ست آں نہاں

مولانا عبدالعلی بجر العلوم۔ ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس جبریل کہ مشہود رسل علیم السلام ست تو جبریل جو انبیاء علیہم السلام کو نظر آتے ہیں اور خدا کی طرف سے  
ووحی از جانب حق سبحانہ میرساند آن حقیقت وحی لاتے ہیں وہ حقیقت جبریل علیہ السلام جو انبیاء کی قوتوں سے ایک  
جبریل علیہ السلام کہ قوتے از قوائے رسل بود ایک قوت کا نام ہے یہی قوت صورت بنکر عالم مثال  
متصور شدہ در عالم مثال بہ صورت کہ مکنون بو میں انبیاء کو محسوس ہوتی ہے اور خدا کی طرف سے قاصد  
در رسل مشہودے شود۔ و رسل مے گرد و پیغام بنکر پیغام لاتی ہے۔ تو انبیاء اپنے آپ ہی سے مستفیض ہوتے  
حق میرساند پس رسل مستفیض از خود اند۔ نہ ہیں۔ نہ کسی اور سے جو کچھ ان کو نظر آتا ہے وہی ہے  
از دیگرے۔ پس ہرچہ کہ رسل مشاہدہ مے کنند جو خود ان کے خزانے میں مخزون تھا۔ اسی طرح عزرائیل  
مخزون در خزانہ جناب لیشاں بود ہمچنین عزرائیل جو موت کے وقت مردے کو نظر آتے ہیں وہ حقیقت  
کہ بہ وقت موت مشہودے شوند میت راں عزرائیل علیہ السلام ہے جو مردے کے قوائے میں سے ایک قوت ہے  
ہمیں حقیقت عزرائیل علیہ السلام کہ قوتے از وہی صورت بنکر عالم بزرخ میں مردے کو نظر آتی ہے اور  
قوائے میت ست کہ متصور شدہ بہ صورتے یہ صورت بھی مردے میں پہلے ہی سے مخفی تھی اور قرآن  
در عالم بزرخ مشہود میشود میت را۔ و ایں مجید کی اس آیت میں قل یتوفاکم اللہ اسی کی طرف



صورت ہم کنوں بود در میت - و بہ این شہادت  
 قول اللہ تعالیٰ قُلْ یٰۤاَکْکُم مَّلَکُ الْمَوْتِ الَّذِیْ  
 کُلَّ بِکُمْ بَکْرًا ۚ اے محمد صلعم وفات سے دہر شمار  
 اے ملک الموت کہ سپرد کردہ شدہ ہست بہ شما  
 یعنی در شماست قوتی از قوائے شما شدہ و در  
 قبر کہ منکر و نکیر مشہور خوانند شد از چہن قبیل است

اشارہ ہے یعنی کہتے اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
 کہ وہ ملک الموت تمہاری جان نکالتا ہے جو تم پر  
 متعین کیا گیا ہے یعنی تمہیں میں ایک قوت ہے منجملہ  
 اور قوتوں کے - اور قبر میں جو منکر و نکیر نظر آئیں گے  
 وہ بھی اسی قسم کی بات ہے۔

مولانا عبد العلی بکر العلوم نے اس تقریر کے خاتمے میں شیخ محی الدین کی یہ عبارت مخصوص احکام  
 سے نقل کی ہے۔

فای صاحب کشف شاہد صورتہ تلقی الیہ  
 لم یکن عندہ من المعارف و تمنہ عالم یکن  
 مثل ذلک فی یلک قلائد الصورۃ عینہا  
 غیرہ فمن شجرة نفسہ حتی ثمرہ غرہ  
 جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے جو ایسے  
 معارف و علوم القا کرتی ہو جو پہلے اس کو حاصل نہ تھی تو یہ  
 خود اسکی صورت ہوئے اپنے ہی نفس کی درخت سے  
 پھیلوہ توڑا ہے۔

تنبیہ - نبوت - وحی - اور مشاہدہ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی اس سے کوتاہ نظروں کے  
 دل میں فوراً یہ خیال آئے گا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب و ملت میں جو لوگ صاحب دل  
 پاک نفس - اور مصلح قوم گذرے ہیں سب کو نبی کہنا بجا ہوگا - بلکہ اس تعریف کی بنا پر جھوٹے اور  
 سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا۔

اس امر کے تیسرے نک یہ کیا ذریعہ ہے کہ فلاں شخص کی روح - عام انسانی روح سے بالاتر ہے - یہ کیونکر معلوم  
 ہو سکتا ہے کہ فلاں شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ خدا کی طرف سے القا ہوتے ہیں - پیغمبر کو  
 جب طرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں مجنون کو بھی نظر آتی ہیں یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ پیغمبر کو جو  
 صورت نظر آتی ہے وہ اسکی قوت ملکوتی ہے اور مجنون کو جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے۔



یہ اعتراض۔ اگر شاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اس کا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے شاعرہ کو بھی مفر نہیں۔

شاعرہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے۔ لیکن معجزہ اور استدراج میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہے اور جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے۔ حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کئے تو اعجاز تھا۔ اور دجال مردے زندہ کر لیا تو یہ استدراج ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام آگ سے بچ گئے تو معجزہ تھا۔ اور زردشت پر آگ اثر نہیں کرتی تھی تو یہ استدراج تھا۔ خرق عادت دونوں ہیں۔ انتساب اختلاف سے نام بدل جاتا ہے اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کے پہچانے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہو۔ اور معجزہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ معجزہ اور استدراج میں یہ فرق ہے۔ کہ معجزہ کا جواب نہیں ہو سکتا۔ اور استدراج کا جواب ہو سکتا ہے لیکن یہ بھی صحیح نہیں۔ جواب ہو سکنے سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ جبوت پیغمبر نے معجزہ پیش کیا تھا۔ اس وقت جواب نہ ہو سکا تھا تو زردشت کے زلمے میں بھی اس کا جواب نہیں ہو سکا تھا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ آئندہ کبھی جواب نہ ہو سکے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھائے اس کا ابدالاً بابت تک جواب نہ ہو سکے گا۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نے تو اندھوں کو بینا کر دیا۔ لیکن پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکے گا۔ جو چیز آج ممکن ہے کل بھی ممکن ہے شاعرہ کے بجائے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہو کہ نبوت پر کیا موقوف ہے دنیا میں ہر حق و باطل کی یہ کیفیت ہے اس بات کے پہچانے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کے لئے جو کچھ کر رہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے اور دوسرا اپنے نمود اور شہرت کی غرض سے ریاکار اور راست کاری میں بدیہی حد فاصل کیا قائم کی جاسکتی ہے ابوہل کو بت پرستی میں وہی جوش وہی خلوص وہی سرگرمی۔ وہی از خود رفتگی تھی۔ جو حضرت حمزہ کو خدا پرستی میں تھی۔ دونوں نے اسی دھن میں جانیں دیں۔ لیکن ابوہل۔ ابوہل۔ ابوہل۔ اور حضرت



دیدہ بکث - بوکہ گردی منتبہ  
 بحر انیش شیریں چوں شکر  
 طعم شیریں رنگ روشن چون قمر  
 نیم دیگر تلخ ہچوں زہر مار  
 طعم تلخ و رنگ مظلم قیروار  
 اے بسا شیریں کہ چوں شکر بود  
 لیک زہر اندر شکر مضمر بود

آنکھیں کھو تو تو تیز ہو سکے گی  
 دریا کا آدھا حصہ شکر کی طرح شیریں ہے  
 مزار شیریں اور رنگ چاند کی طرح روشن ہے  
 دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے  
 مزار تلخ اور رنگ قیر کی طرح سیاہ۔  
 بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو شکر کی طرح میٹھی ہیں  
 لیکن اسکے باطن میں زہر ہے۔

اس تمام تقریر کا حاصل یہ ہے کہ دنیا میں سیکڑوں ہزاروں چیزیں ایسی ہیں جو شکل و صورت میں بالکل ہمرنگ ہیں لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزیں محض ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان میں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے۔

نبوت کی تصدیق | اس بنا پر یہ قوی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو آخر نبی اور متنبی میں تمیز کا کیا ذریعہ ہو۔ کیونکہ کہا جاسکتا ہو کہ نبی کے دل میں جو مضامین اتقا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو کہ جس طرح میٹھے اور کھاری پانی کے پچا کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے۔ اسی طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سیاحم ہو

جز کہ صاحب ذوق نشناں سیلاب  
 او شناسد آب خوش از شور آب  
 جز کہ صاحب ذوق بشناسد طعوم  
 شہد را ناخوردہ کے دانی ز موم  
 سحر را با معجزہ کردہ قیاس  
 ہر دورا بر مکر نپدار و اساس

صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہے  
 وہی تمیز کر سکتا ہے کہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھاری  
 صاحب ذوق کے سوا مگر کی تمیز اور کون کر سکتا ہے  
 جب تک شہد کو نہ کھاؤ موم اور شہد میں کیونکہ تمیز کر سکتا ہے  
 اس نے سحر کو معجزے پر قیاس کیا۔  
 اور یہ سمجھا کہ دونوں کی بنیاد غریب پر ہے



حمزہ سید الشہدا کھلائے یہ امر وجدانیات پر محدود نہیں۔ محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔  
اسی بنا پر مولانا نے ثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے۔

صد ہزاراں اینچنین اشباہ ہیں \*

فرق شاں ہفتاد سالہ راہ ہیں

ہر دو صورت گرہم ماندرو است

آب تلخ و آب شیریں رصفات

ہر دو یک گل خوردہ ز بنور و نخل

لیک شدراں نیش و زیں دیگر غسل

ہر دو گوں آہو گیا خوردند و آب

زین یکے سرگیں شد وراں مشکاب

ہر دو نے خوردند از یک آب خور

آن یکے خاکی و آن پر از شکر

ایں خوردند ازید ہمہ بخل و حسد

واں خوردند آید ہمہ نور احد

ایں زیں پاک ست و آن شورست

ایں فرشتہ پاک و آن دیوست و دود

بخر تلخ و بخر شیریں و دمیساں

در میاں شاں برزخ لایغیاں

زر قلب و زرنیکو در عیار

بے محک ہرگز ندانی ز اعتبار

صالح و طالح بہ صورت مشتبہ

اس طرح کی لاکھوں ہم شکل چیزیں ہیں

لیکن ان میں کو سوں کا فاصلہ ہے

دونوں کی صورتیں اگر باہم مشابہ ہوں تو کچھ سچ نہیں

میٹھا اور تلخ پانی دونوں کا رنگ صاف ہوتا ہے

بھڑ اور شہد کی مکھی ایک ہی پھول چوستی ہے

لیکن اس سے نیش اور اس سے شہد پیدا ہوتا ہے

دونوں قسم کے ہرن گھاس کھاتے ہیں اور پانی پیئے

لیکن اس سے منیگنی اور اس سے مشک پیدا ہوتا ہے

دونوں قسم کی نے ایک ہی طرح کی غذا کھاتے ہیں

لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے لبریز ہوتا ہے۔

ایک آدمی غذا کھاتا ہے تو اس سے بخل اور حسد پیدا ہوتا ہے

دوسرا آدمی جو کھاتا ہے اس سے خدائی نور پیدا ہوتا ہے

یہ پاک زیں ہے اور وہ شور

یہ فرشتہ ہے اور وہ شیطان

شیریں اور تلخ اور سمندر ملے ہوئے ہیں

لیکن دونوں میں ایک حد حامل ہے جس سے تجاوز نہیں کر سکتے

کھوٹے اور کھرے روپیہ کی تینر

کسوٹی کے بغیر نہیں ہو سکتی

نیک اور بدکار کی صورتیں ملتی جلتی ہوتی ہوتی ہیں



زر قلب و زرنیسکو در عیار  
بے محاکم ہرگز نہ دانی ز اعتبار  
ہر کرا در جاں خدا نہسد محاکم  
ہر یقین را باز داند او ز شک  
چوں شود از رنج و علت دل سلیم  
طعم صدق و کذب را باشد علیم

تم کھوٹے اور کھڑے روپے کو  
کسوٹی کے بغیر تمیز نہیں کر سکتے  
خدا نے جسکی طبیعت میں کسوٹی رکھی ہے  
وہی یقین اور شک میں تمیز کر سکتا ہے  
جب آدمی کے دل میں کوئی بیماری نہیں ہوتی تو  
وہ صدق اور کذب کے فرق کو پہچان لیتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے۔ بعض آدمی ایسے ہوتے  
ہیں جن کی طبیعت میں فطرتی کجی اور شرارت ہوتی۔ انکے دل میں صحیح اور سچی بات اثر نہیں  
کرتی۔ وہ ہر بات میں کرپری اور شک پیدا کرتے ہیں۔ بد اعتقادی۔ انکار اور شک۔ ان کے  
خمیر میں داخل ہوتا ہے اور اس وجہ سے ان خیالات کا اثر وہ اس آسانی سے قبول کر لیتے ہیں  
جس طرح آئینہ میں عکس اترتا ہے۔ ایک ذرا سا سہارا ان کی اس فطرت کو اور قومی کر دیتا ہے یہ  
لوگ کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے۔ انہیں کی شان میں خدا نے فرمایا ہے۔ یُضِلُّ بِهٖ کَثِیْرًا  
اور خدا قرآن کے ذریعہ سے اکثروں کو گمراہ کرتا ہے،

برخلاف اسکے بعض آدمی فطرۃً سلیم الطبع۔ نیک دل اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہیں ان کا  
دل نیکی کا اثر نہایت جلد قبول کر لیتا ہے اور بری باتوں سے فوراً ابا کرتا ہے۔ عمدہ تعلیم و تلقین  
ان کے دل میں اتر جاتی ہے۔ ان کا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے۔ جو نیک و بد غلط و صحیح  
حق و باطل میں خود بخود تمیز کر لیتا ہے۔ اسی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے۔ کہ جب نبی ان کو کوئی  
بات تلقین کرتا ہے تو ان کا دل خود بخود اس کی طرف کھینچتا ہے اور وہ اسکو بغیر کسی بحث۔ شک  
اور شبہ کے تسلیم کرتے ہیں۔ مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرائے میں ادا کیا  
ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

تشنہ را چوں بگوئی و شتاب  
اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ



در قوح آب ست بستان زود آب  
 پیچ گوید تشنه کیس دعوی ست  
 از برم اے مدعی! مجبور شو  
 یا گواہ و حجتے نمسا کہ این  
 جنس آب ست و ازاں مار معین  
 یا ب طفل شیر مادر بانگ زد  
 کہ بیامن مادر م یاں اے ولد  
 طفل گوید مادر! حجت بیار  
 تاکہ باشیرت بگیرم من قرار  
 در دل ہر اتنے کز حق مرہ است  
 روئے و آواز پیغمبر معجزہ است  
 چوں پیمبر از بروں بانگے زند  
 جان است در وروں سجدہ کند  
 زانکہ جنس بانگ او اندر جہاں  
 از کسے نشنیدہ باشد گوش جان

پیالہ میں پانی ہے دوڑ کر آؤ اور پی لو  
 تو کیا پیاسا یہ کہے گا کہ یہ دعوی ہے اسلئے یا تو  
 یہ ثابت کرو کہ یہ صاف پانی ہے ورنہ  
 میرے پاس سے چلے جاؤ۔

یا اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی عورت نے اپنے بچے  
 کو پکارا کہ میرے پاس آ میں تیری ماں ہوں  
 تو کیا بچہ یہ کہے گا کہ تم پہلے اپنا ماں ہونا ثابت کرو  
 تب میں تمہارا دودھ پیوں گا۔  
 جس شخص کے دل میں حق کا مرہ ہے۔  
 اسکے لئے پیغمبر کا منہ اندر اسکی آواز معجزہ ہے۔  
 جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے۔  
 تو اس کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے۔  
 کیونکہ اس قسم کی آواز  
 دنیا میں کبھی سامعہ روحانی نے سنی نہیں

## معجزہ

معجزے کے متعلق تین امر بحث طلب ہیں۔

۱۔ خرق عادت ممکن ہے یا نہیں۔

۲۔ معجزہ شرط نبوت ہے۔

۳۔ معجزے سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں۔



امام رازی نے تفسیر کبیر اور مطالب عالیہ میں لکھا ہے کہ خرق عادت کے متعلق تین راہیں ہیں۔ حکما کا مذہب کہ کسی حالت میں ممکن نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے۔ یہ نزاع اصل میں اس بنا پر ہے کہ حکما کے نزدیک کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ اشاعرہ کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہیں۔ نہ کسی شے میں کوئی خاصہ اور تاثیر ہے۔ معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقاً وقوع میں آتی ہے۔ مولانا کا مذہب بظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

سنتے بنہاد و اسباب طرق	طالبان رازی میں از برق تنیق
بیشتر احوال بر سنت رود	گاہ قدرت - خارق سنت شود
سنت و عادت نہادہ بامرہ	باز کردہ - خرق عادت - معجزہ
اے گرفتار سبب بیروں میں	لیک عزل آن سبب ظن میں
ہر چہ خواہد از سبب آورد	قدرت مطلق سببها بر درد
لیک اغلب بر سبب راند لفاو	تا بداند طالبے حبستن مراد
چوں سبب نبود - چہ رہ جوید مرید	پس سبب در راہ مے آید پدید

حقیقت یہ ہے کہ خرق عادت کے متعلق حکما اور اشاعرہ دونوں افراط و تفریط کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ اشاعرہ نے تو سرے سے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے ان کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت ہے۔ نہ سبب ہے۔ نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے۔ نہ تاثیر ہے۔ یہی خیال ہے کہ جب کسی بدولت ہرزائے میں سنیکڑوں اشخاص پر لوگوں کو یہ عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادت اور کرامتیں ان سے سرزد ہو سکتی ہیں۔ لیکن حکما کی قید اور بندش بھی اعتدال سے متجاوز ہے۔ اس سے صرف نہ ہی خیال کو ضرر نہیں پہنچتا بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہیں بھی مسدود ہو جاتی ہیں۔ حکما کے خیال کا نتیجہ یہ ہے کہ علت و معلول کا جو سلسلہ قرار پا گیا۔ جو چیز جس چیز کی علت مان لی گئی۔ جس شے کا جو خاصہ اور اثر تسلیم کر لیا گیا۔ اس میں کسی تغیر اور انقلاب کا امکان نہیں۔ لیکن اگر اس پر قطعی یقین نہ ہو تو قرآن مجید میں ان کی عظمت حق و قدرت اور موقوف بر قابلیت نیست۔



کر لیا جائے تو آئندہ ترقیوں کے لئے کیا رہ جائے۔ آج تک یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ نباتات میں کسی قسم کی حرکت ادا نہیں۔ لیکن اب تحقیقات نے ثابت کر دیا کہ ایک قسم کی ایسی بیل موجود ہے جو سامنے سے گزرنے والے آدمی پر بڑھ کر لپٹ جاتی ہے اور اس کا خون چوس لیتی ہے۔ آج تک یہ قطعی یقین تھا کہ روشنی۔ اجسام کثیفہ سے پار نہیں ہو سکتی۔ لیکن ریڈیم نے اس اصول کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات میں قدرت۔ سبب اور مسبب کا سلسلہ دریافت کیا جائے لیکن فلسفہ کی ترقی اس پر مبنی ہے کہ تحقیقات موجودہ پر قناعت نہ کی جائے بلکہ ہر وقت اس غرض سے نئی نئی تحقیقات عمل میں آتی رہیں کہ ہم نے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہیں وہ غلط تو نہ ہو اور اس کے بجائے کوئی دوسرا قانون قدرت تو نہ ہو۔

ان دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا نے ایک معتدل طریقہ اختیار کیا۔ وہ اشاعرہ کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلہ انتظام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لئے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کر سکتے۔ کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں تو کسی کام کے اسباب اور علت کی تلاش کیوں ہوگی۔

چوں سبب بنو دچہ رہ جوید مرید پس سبب در راہ مے آید پدید

لیکن اسکے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ خدا کے تمام قانون قدرت کا احاطہ نہیں ہو چکا ہے جن چیزوں کو ہم اسباب سمجھ رہے ہو۔ ممکن ہے کہ ایسا قانون قدرت ثابت ہو جس کے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے۔

اے گرفتار سبب بیروں سپر لیک عزل آن مسبب ظن مبر

ہر چہ خواہد از سبب آورد قدرت مطلق سببها برورد

اس بحث میں مولانا نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ سلسلہ اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علت العلل کوئی چیز نہیں بلکہ اسباب کا ایک سلسلہ غیر تنہا ہی ہے جو قدیم سے قائم ہے اور اس پر



چلا جاتا ہے۔ جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے۔ ان اسباب کا اخیر میں چلکر کسی علت العلل پر منتهی ہونا کچھ ضرور نہیں۔

اس مسئلہ سے بچنے کیلئے انسان کو سمجھنا چاہیے کہ سلسلہ اسباب کے ساتھ ہر اس بات پر نظر رکھے کہ گو واسطہ در واسطہ سیکڑوں ہزاروں اسباب کا سلسلہ قائم ہو۔ لیکن دراصل یہ تمام کلیں ایک قوت اعظم کو چلانے چل رہی ہیں اسلئے یہ اسباب اصلی اسباب نہیں اصلی سبب ہی قوت اعظم ہے جہاں تک یہ سلسلہ پہنچ کر ختم ہوتا ہے

ایں سبب نا بر نظر پادہ ہا ہست کہ نہ ہر دیدار صنعتش را ستر ہست

ویدہ باید سبب سولخ کن تاجت را بر کند از بنج و بن

تاسبب بنید۔ اندر لامکاں ہرزہ بنید۔ جہد و اسباب کاں

از سبب میرسد ہر خیر و شر نیست اسباب و وسائط را اثر

مولانا بجز العلوم ان شعروں کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس اعتماد بر جہد اسباب نباید کرد کہ اس کار ہرزہ ہست۔ نہ آنکہ جہد اسباب نباید کرد بلکہ شان حکیم آنست کہ طلب نہ کند چیزی را مگر بہنجی کہ اللہ تعالیٰ نہادہ ہست آن ہنج را و آن اسباب اند۔ پس اسباب را نباید گذاشت۔ تا سر نہادون اسباب منکشف گردد۔ غی بینی کہ انبیا علیہم السلام از سبب طلب مطلوب مے کردند۔ و در غرامرات اسباب مے نمودند بلکہ در جمیع امور۔

اس جگہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جا بجا یہ تصریح کی ہے کہ انبیا کے معجزات بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

انبیا در قطع اسباب آمدند معجزات خویش در کیواں زدند

اس مضمون کے اور بہت اشعار ہیں۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قطع اسباب مولانا کا یہ مطلب نہیں کہ در حقیقت ان واقعات کا سبب نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اسباب ہمارے فہم سے بالاتر ہوتے ہیں یعنی ان اسباب کے علاوہ ہوتے ہیں جنکو ہم تحقیق کر چکے ہیں۔ چنانچہ مولانا خود فرماتے ہیں۔

ہست ہر اسباب اسباب و گر در سبب منکر ہاں افکن نظر



آن سببہا بنیا را رہبر است      آن سببہا زیں سببہا برتر است

این سبب را محرم آمد عقلها      و ان سببہا راست محرم انبیا

معجزہ دلیل نبوت ہی نہیں | اوپر گد چکا کہ مولانا کے نزدیک - نبوت کی تصدیق کیلئے معجزہ شرط نہیں

جسکے دل میں ایمان کا منہ ہوتا ہے - پیغمبر کی صورت اور اسکی باتیں اسکے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہیں۔

در دل ہر کس کہ از دانش منہ است      رونے و آواز پیغمبر معجزہ است

لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا سبب نہیں ہوتا

اور اس ایمان بھی پیدا ہوتا ہے تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے - نہ ذاتی - چنانچہ فرماتے ہیں۔

موجب ایمان نباشد معجزات      معجزات ایمان کا سبب نہیں ہوتے

بوی جنیت کند جذب صفات      جنیت کی بوصفات کو جذب کرتی ہے

معجزات از بہر قہر دشمن است      معجزے اسلئے ہوتے ہیں کہ دشمن دب جائیں

بوی جنیت سودل بروں است      لیکن جنیت کی بوا اس غرض کیلئے ہے کہ دل تک پہنچ جائے

قہر گرد و دشمن اما دوست نے      دشمن دب جاتا ہے لیکن دوست نہیں ہوتا

دوست کے گرد وہ بہ بستہ گردنے      دہ شخص بھلا دوست کیا ہو گا جو گردن پکڑ کر لایا گیا ہے

مولانا نے اس بحث میں ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے

معجزے سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اسکی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے۔

اس شخص سے یہ فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے۔

اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو - وہ پیغمبر ہے۔

اس لئے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیر پر ہوتا ہے - مثلاً دریا کا پھٹ جانا - سنگریزوں

کا بولنا وغیرہ وغیرہ اس اثر سے پھر بواسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے - یعنی آدمی اس بنا پر ایمان لاتا ہے

کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کر دیا - تو ضرور پیغمبر ہے۔

۱۰ دفتر ششم - حکایت رنجور شدن بلال



لیکن بجائے اسکے کہ معجزہ کسی شخص پر یا دنیا یا اور جمادات پر اثر کرے یہ زیادہ آسان ہے کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے۔ خدا جب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائیں تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشین طریقہ ہے کہ بجائے جمادات کے خود لوگوں کے دلوں کو متاثر کر دے کہ وہ ایمان قبول کر لیں اور یہی اصلی معجزہ کہا جاسکتا ہے۔ مولانا اس نکتے کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔

معجزہ کاں بر جمادے کرد اثر	یا عصا۔ یا بحر۔ یا شفق القمر
گر اثر بر جان زند بے واسطہ	متصل گردد بہ پنہاں رابطہ
بر جمادات آں اثر عاریہ است	آں پے روح خوش متواریہ است
تا از آن جاد۔ اثر گیر و ضمیر	حبذ انان بے ہیولائے خمیر
بر زند از جان کامل معجزات	بر ضمیر جان طالب چوں حیات

اخیر شعر میں معجزے کی اصلی حقیقت بتائی ہے۔ یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑتا ہے۔ کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

## روح

اس قدر عموماً مسلم ہے کہ یہ مسئلہ عقائد کا سب سے اہم مسئلہ ہے۔ عام لوگوں کے نزدیک اس کی اہمیت معاد کے عقیدے کے لحاظ سے ہے۔ کیونکہ اگر روح کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو معاد کا اثبات نہیں ہو سکتا لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے وجود باری۔ نظم کائنات۔ نبوت عقائد و ثواب۔ ان تمام مسائل کا اذعان روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے۔ اسی بنا پر مولانا نے اس مسئلہ پر بہت زور دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت۔ حالت اور خواص سے بحث کی ہے۔ روح کے متعلق اہل علم کی رائیں نہایت مختلف ہیں۔ حکماء طبیعیین اور بحالینوں و فیشاغورس کا یہ مذہب ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں۔ بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے۔ اسی کا نام روح ہے۔ ارسطو کتاب اثولوجیا میں لکھتا ہے۔



فان صحاب فیتاغورس وصفوا النفس  
فقالوا انها ایتلاف الاجرام کالاتیلاف  
النکائن فی ادتاد العود۔  
فیتاغورس کے پیرداس بات کے قائل ہیں کہ روح  
عناصر کی ترکیب کا نام ہے۔ جو (ایک باجہ کا نام ہے)  
کے تاروں کی ترکیب کی طرح۔

آج کل یورپ کے اکثر حکماء کا بھی یہی مذہب ہے ان کے نزدیک جسم کی ترکیب کے سوا انسان میں اور کوئی چیز نہیں  
اسی سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جنکو لوگ روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہیں۔  
تعجب یہ ہو کہ ہمارے علمائے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے اسی بنا پر وہ اس بات کے بھی قائل ہیں  
کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔ متکلمین اور طبعیین میں صرف یہ فرق ہے کہ  
طبعیین کے نزدیک انسان کا یہیں تک خاتمہ ہے۔ لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی  
جسم کو دوبارہ پیدا کر لگا اور اس میں نئے سرے سے روح پھونکے گا۔ افلاطون اور دیگر حکماء کا  
یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے جو بدن سے بطور آلہ کے کام لیتا ہے۔ بدن فنا ہو  
سے اسکی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا۔ البتہ آلہ کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا وہ رگ جاتا رہی  
بو علی سینا۔ امام غزالی اور صوفیہ و حکمائے اسلام کا یہی مذہب ہے۔ اور مولانا روم بھی اسی کے  
قائل ہیں۔ بو علی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے ثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں جنکو  
دیکھ کر منہسی آتی ہے۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جب انسان کسی چیز کا تصور کرتا ہے جس کا تجزیہ  
نہیں ہو سکتا۔ مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضرور ہے کہ جس چیز میں یہ تصور مرسم ہو وہ بھی غیر منقسم ہو۔  
کیونکہ اگر وہ منقسم ہوگی تو جس چیز کا تصور ہوا ہے وہ بھی منقسم ہو سکے گی کیونکہ محل کے انقسام  
سے حال کا انقسام لازم ہے۔ حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کر چکے ہیں کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہیں ہو سکتے۔  
اب جس چیز میں نقطہ کی صورت مرسم ہوتی ہے وہ جسمانی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اگر جسمانی ہوگی  
تو اسکا تجزیہ ہو سکے گا تو جو چیز اس میں مرسم ہے اسکا بھی تجزیہ ہو سکے گا اور یہ محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ انسان میں کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہیں۔ اور اسی کا نام روح ہے۔  
لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو۔ تو خوشبو۔ رنگ۔ مزہ وغیرہ کا بھی انقسام ہو سکے گا۔ کیونکہ



یہ چیزیں جسم میں پائی جاتی ہیں اور جسم قابل انقسام ہے۔ اور کلیہ ٹھیک چکا کہ جب محل قابل انقسام ہو جائے تو جو چیز اس میں حال ہوتی ہے وہ بھی قابل انقسام ہوتی ہے۔ بوعلی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لغو اور پاور ہوا دلائل قائم کئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں ہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہو سکیں جیسے محسوسات اور مادیات کے لئے ہو سکتے ہیں۔ ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کی حقیقت اور خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بخود دل میں اذعان کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے اس اجمال کی تفصیل اس قدر بدیہی ہے کہ عالم میں جو چیزیں موجود ہیں ان میں بے انتہا فرق مراتب پایا جاتا ہے سب کے کمر درجہ عناصر کا ہے۔ یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اسلئے ان میں دست قدرت اپنی صنایعیاں نہیں دکھا سکتا۔ اس طبقے کو جادو کہتے ہیں۔ اسکے بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کی ترقیوں کی پہلی منزل ہے ترکیب کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں۔ نباتات کے ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں۔ اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب و غریب صنعت گریاں نظر آتی ہیں تاہم ان میں چونکہ ادراک کا شائبہ نہیں وہ ایک خاص درجے سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جسکی صفت ممیزہ ادراک ہے اور یہیں سے روحانیت کی ابتدا ہے روح کے گواہ بہت سے اوصاف ہیں جنکی وجہ سے وہ اوروں سے ممتاز ہے۔ لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے۔ اسلئے روح درحقیقت ادراک ہی کا نام ہے۔ اور چونکہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے اسلئے مولانا کی رائے کے موافق روحانیت کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں کم بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے زیادہ ہے جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ پائی جاتی ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

جان و روح کس چیز کا نام ہے اس چیز کا جو خیر و شر کو جانتی ہے  
اور جو فائدے سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے۔  
جب جان کی ماہیت ادراک ٹھیکری۔

جاں چہ باشد با خبر از خیر و شر  
شاد از احسان و گریاں از ضرر  
چوں سرو ماہیت جاں مخبرست



تو جسکو زیادہ ادراک ہے اس میں زیادہ جان ہے۔

جان کا اقتضا جب ادراک اثر

تو جزیادہ ادراک رکھتا ہے اسکی جان زیادہ قوی ہے۔

روح کی تاثیر ادراک ہے۔

اس لئے جس میں یہ زیادہ ہو وہ خدائی آدمی ہے۔

روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہیں

اس لئے جس میں ادراک زیادہ ہو اس میں روح بھی زیادہ ہے

ہماری جان حیوان سے زیادہ ہے۔

کیوں؟ اسلئے کہ وہ زیادہ ادراک رکھتی ہے۔

پھر ہماری جان سے زیادہ ملائکہ کی جان ہے

جو جس مشترک سے بری ہے۔

خدا کی عقل بے جہت ہے۔

وہ عقل سے بڑھکر عقل اور جان سے بڑھکر جان ہے

روح اگرچہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے۔ اور اگرچہ حیوانات کے مختلف انواع میں اس کے

مراتب نہایت متفاوت ہیں۔ تاہم حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے

نہیں بڑھ سکتی۔ اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے۔

غیر فہم و جان کہ درگاؤ خرسست آدمی را عقل و جان دیگرست

اس روح کے خواص اور اوصاف مولانا کے فلسفہ کے مطابق یہ ہیں۔

۱۔ وہ ایک جوہر مجرد اور جسمائیت سے بالکل بری ہے۔ اسکا تعلق جسم سے نہیں بلکہ اس

روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے یہ تعلق اس قسم کا ہے جس طرح آفتاب کا آئینہ <sup>ملکوت</sup> سے آفتاب اپنی جگہ موجود ہے لیکن اس کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اسکو روشن کر دیتا ہے اسی طرح روح عالم



میں ہے اس کا پرتو روح حیوانی پر پڑتا ہے اور اسکی وجہ انسان عجیب و غریب قوی کا مظہر بن جاتا ہے  
حاشا! تو اس جہان سے باہر ہے۔

حاشا! تو بروہی زیریں جہاں

زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی

ہم بوقت زندگی ہم بعد آن

ہوایں ایک سرخ آرتا جاتا ہے

درہوائے غیب مرے سے پرد

اور اس کا سایہ زمین پر پڑتا ہے۔

سایہ او بر زمین سے گستر و

جسم روح کے سایہ کا سایہ ہے

جسم سایہ سایہ سایہ دل است

جسم کو دل سے کیا نسبت

جسم کے اندر خورپایہ دل ست

جب آدمی سو جاتا ہے تو روح آفتاب کی طرح آسمان

مروختہ روح اوچوں آفتاب

پر چمکتی ہے اور بدن شیخوالبی کپڑوں میں ہوتا ہے

در فلک تاباں و در تن جامہ خواب

روح خلا میں سنجاف کی طرح مخفی ہے۔

جاں نہلاں اندر خلا ہیچو سنجاف

اور بدن لحاف کے نیچے کوٹیں بدلتا ہے۔

تن تقلبے کند زیر سحاف

میری روح خدا کے امر کی طرح مخفی ہے

روح من چوں امر ربی مخفی ست

روح کی جو مثال دیجائے سب غلط ہے

ہر مثالیکہ بگویم مستفی ست

۲۔ روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں یہاں تک کہ اسکا ایک ایسا درجہ آتا ہے

جو عام روح انسانی سے اسی قدر بالاتر ہے جس قدر انسانی روح حیوانی روح سے یہی درجہ نبوت کا ہے۔

آدمی را عقل و جان دیگر ست

غیر فہم و جان کہ در گاؤ و خراب ست

ہست جانے در بنی و ورولی

باز غیر عشق و جان آدمی

زانکہ او غیب ست و افراس سر بود

روح وحی از عقل نہاں تر بود

عقول مجرورہ اور روحانیات جو نظام عالم کے کام پر معمور ہیں اسی روح کے سلسلے میں واقع ہیں۔

۳۔ جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے اس وجہ سے کرتا ہے کہ اس پر روح کا پرتو ہے اسی طرح روح پر عام قدس کا پرتو ہے۔



آپنجاں کہ پرتو جاں برتن است  
پرتو جانانہ - برجان من است  
جان جاں چوں فاکشد پاراز جان  
جاں چیاں گرو د کبے تن جاں بدن  
چوں تو نہ ہی راہ جاں خود بردہ گیر  
جاں کہ بے تو زندہ باشد مردہ گیر

حاصل یہ ہے کہ روح ایک جو ہر مجرد ہے۔ اور انسان میں جو روح حیوانی ہے (جسکو جان بھی کہتے ہیں) اس کے کام کرنے کا آلہ ہے۔ جس طرح کاریگر آلہ کے بغیر کام نہیں کر سکتا روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہیں کر سکتی۔ لیکن فی نفسہ وہ بالکل ایک جدا گانہ شے ہے اور چونکہ وہ جو ہر مجرد ہے۔ یعنی نہ مادہ ہے نہ مادہ سے مرتب ہے۔ اس لئے اس کو فنا نہیں۔ انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ جسم اور روح حیوانی اس کا قالب ہے۔

جاں ہمہ نورست و تن رنگست بود  
رنگ و بو بگذار و دیگر آں مگو  
رنگ دیگر شد و لیکن جان پاک  
فاریغ از رنگست و از ارکان خاک  
چوں زردواں این تن پر حیف را  
نے ستا یا شاید این نہ صیف را  
زیر بدن اندر غذائی اسے پسیر  
منع روحست بستہ با جنس دیگر  
روح بازست و طبع ز اغما  
مغز پر میوہ بہ است از پوستش  
دارد از زراغاں و چنماں داغما  
مغز مغزے دارد آخر آدمی  
پوست آں تن را دلفسراں دوش  
بجر علمے درنے پنہاں شدہ  
جان بے کیفی شدہ مجوس کیف  
ایں ہمہ بہر ترقی یائے روح  
مرد اول بستہ خواب خور است  
جسم را نیو دازاں عسز بہرہ  
تار سد خوش خوش بہ میدان فتوح  
جسم از جاں روز افزوں میشود  
آخر الامر از ملائک بہتر است  
جسم پیش بحر جاں چوں قطرہ  
چوں رود جاں جسم ہیں چوں میشود



حدِ حمت یک دو کف خود نہیں نیت  
 نور بے این جسم مے بنید بخواب  
 جان تو تا آسماں جولاں کنیت  
 جسم بے آن نور نبود جس خراب  
 بار نامہ روح حیوانی ست این  
 بیشتر و روح انسانی ست این  
 جسمها چوں کوزہ نائے لبستہ سر  
 تاکہ در ہر کوزہ چہ بوداں مگر  
 روح کی بقا کا مسئلہ تفصیل کے ساتھ معاد کے ذکر میں آئے گا۔

مولانا نے ثنوی میں جا بجا سلسلہ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے  
 روح اور پھر روحانیات اور پھر علت العلل کا وجدان۔ دل میں پیدا ہوتا ہے۔ صاف نظر آتا ہے  
 کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں نظر آتی ہیں کثیف و لطیف یہ بھی بدہمتہ نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی  
 ہی طویل و عریض اور پر عظمت و شان ہو۔ لیکن جب تک اس میں لطیف جز شامل نہیں ہوتا  
 وہ محض پیچ اور متبذل ہوتی ہے۔ پھول میں خوشبو۔ آنکھوں میں نور جسم میں حرکت۔ مادہ میں قوت  
 نہ ہو تو یہ بیکار چیزیں ہیں۔ لطافت کے مدارج ترقی کرتے جاتے ہیں جو مثالیں ابھی مذکور ہوئیں یہ  
 یہ کمال لطافت کی مثال نہیں۔ کیونکہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ لطافت کے  
 کمال کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادے سے نکلا ہو۔ اس درجے کو حکما کی اصطلاح میں تجرد عن المادہ  
 کہتے ہیں۔ اور اس کا پہلا منظر روح ہے۔ لیکن چونکہ روح میں پھر بھی اس قدر مادیت موجود ہے کہ وہ  
 مادہ میں آسکی ہے چنانچہ جسم انسانی میں روح سما سکتی ہے۔ اس لئے وہ مجدد محض نہیں ہے لیکن  
 سلسلہ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی موجود ہے اور یہی مجردات ہیں جو تمام عالم  
 پر متصرف ہیں اور اس عظیم الشان کل کو چلا رہے ہیں۔ حکمائے اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام  
 خلق اور اصر رکھا ہے۔ اور قرآن مجید کی اس آیت اَلَا لَہُ الْخَلْقِ وَالْاٰمْرُ کے یہی معنی قرار دے  
 ہیں۔ اس اصطلاح کے موافق مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں چنانچہ مولانا فرماتے ہیں  
 عالم خلق است ماسوائے بہات  
 بے بہت داں عالم امر و صفات

بے بہت داں عقل علامہ البیہاں  
 عقل تراز عقل و جاں ترہم زجاں  
 کہ کثیف ہے یہاں معمولی متعلیٰ معنی ملو نہیں بلکہ وہ چیز مردار جسمیں دیت زیادہ نمایاں ہو مثلاً پھول کثیف ہے اور بو لطیف ۷



قرآن مجید کی اس آیت میں قل الروح من امر ربی جو روح کو امر کہا ہے اسکے ہی معنی ہیں۔  
 اس تمام سلسلہ پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روحانیات جو عالم خلق پر متصرف  
 اور اسکی علت ہیں مادہ اور زبان و مکان سے مجرد ہیں تو ان روحانیات کا خالق اور بھی مجرد اور منزہ منصف ہوگا  
 بے جہت داں عالم امر اے صنم  
 عالم امر بے جہت ہے یعنی خصوصیات مکان سے متبرک  
 بے جہت تر باشد امر لاجرم \*  
 تو جو اس عالم امر کا خالق ہے وہ تو امر بے جہت ہوگا۔  
 تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ روح کا مسئلہ تھا تا مبد نہ ہی کی جان ہے۔  
 مجردات - ملائکہ - علت العلل - سب اسی مسئلہ کی فرعیں ہیں اور کم سے کم یہ کہ وہ خدا کے اجمالی  
 تصور کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی بنا پر حضرات صوفیہ سب زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس  
 بات کے قائل ہیں کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه۔

## معاد

عقائد کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے۔ اور حقیقت ہے کہ اگر یہ اعتقاد دل سے اٹھ جائے کہ معاصی و افعال  
 بد پر کبھی نہ کبھی کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا۔ تو تمام دنیا میں اخلاق کا جو پایہ ہی دفعۃً اپنی درجے سے گرجائے گا  
 لیکن ایسا اہم مسئلہ علم کلام کی تمام موجودہ کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے۔ اس سے یقین کا  
 پیدا ہونا ایک طرف۔ فطری وجدان میں بھی ضعف آجاتا ہے۔ تمام تشکیلیں کا دعویٰ ہے کہ روح  
 کوئی مستقل چیز نہیں جس کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے۔ اس لئے  
 جب وہ مزاج فنا ہو گیا تو روح بھی فنا ہو گئی (مادیوں کا بھی یہی مذہب ہے) لیکن قیامت میں خدا  
 اسی جسم کو دوبارہ زندہ کرے گا اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی۔ یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص  
 نہیں لیکن تشکیلیں نے اس پر اس قدر زور دیا کہ اسکے لئے اعادہ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا یعنی یہ کہ  
 ایک شے جو معدوم ہو گئی بعینہ تمام انہی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہو سکتی ہے اسکے متعلق  
 امام رازی اور ان کے متقلدین کی سینہ زوریاں تفسیر طبع کے قابل ہیں لیکن اس کتاب میں اس کا موقع



نہیں۔ تکلیف کے برخلاف مولانا نے اس مسئلہ کی اس طرح تشریح کی کہ روح جسم سے جدا گانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ کے جلتے رہنے سے چنانچہ یہ بحث بہ تفصیل گذر چکی۔ اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاد کے ثابت کرنے کے لئے نہ اعادہ معدوم کے دعوے کی ضرورت ہے نہ احیاء موتی کی۔

اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ بظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مرکز شغل جائے تو پھر اسکو دوبارہ زندگی حاصل ہو۔ مولانا نے اس استبعاد کو نہایت عمدہ تمثیلوں اور تشبیہوں سے رفع کیا ہے۔

عمر خیام نے ایک رباعی نے لطیفہ کے طور پر معاد سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی گھاس نہیں ہو کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر اگلے۔ مولانا اس کا جواب اسی انداز بیان میں دیتے ہیں کہ دام دانہ فرو رفت در زمیں کہ رست چرا بہ دانہ انسانیت اس گماں بند

یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے۔ لیکن دراصل وہ علمی استدلال ہے۔ چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے۔ مولانا نے معاد کے استبعاد کو اس طریقے سے رفع کیا کہ انسان پہلے جماد تھا۔ جماد سے نبات ہوا۔ نبات سے حیوان ہوا۔ حیوان سے انسان ہوا۔

از جمادی در نباتی اوقات	آندہ اول بہ اقلیم جماد
وز جمادی یادنا و رد از بس	ساہا اندر نباتی عمر کرد
نامدش حال نباتی ہر سچ یاد	وز نباتی چوں بہ حیواں اوقات
خاصہ در وقت بہار و صیغراں	جز ہماں میلے کہ وارد سوی آن
باشد اکنوں عاقل و دانا و رفت	ہمچنین اقلیم تا اقلیم رفت
ہم ازیں عقلش محول کردنی ست	عقلہا مے او لینس یا ونیست
صند ہزاروں عقل بنیدوا العجب	تا زہدیں عقل پر حرص و طالب
کے گذارندش دران نسیان خویش	گرچہ ہفتہ گشت و ناسی شنیدیش



باز از ان خوابش بہ بیداری کشند کہ کند بر حالت خود ریشخند

انسان کی خلقت کے یہ انقلابات مذہباً اور حکمتہ دونوں طرح سے ثابت ہیں قرآن مجید میں ہے۔  
وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ  
ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي تَرَائِمٍ مَكِينٍ۔  
اور بیشک ہم نے انسان کو خلاصہ خاک سے پیدا کیا پھر  
اُسکو ایک معین مقام میں نطفہ بنایا۔

ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ  
مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا  
الْعِظَامَ لَحْمًا۔ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ۔  
پھر ہم نے نطفے کو خون کی چٹکی بنایا پھر اسکو گوشت کا لوتھڑا  
بنایا۔ پھر ہڈیاں بنائیں۔ پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا۔  
پھر ہم نے اسکو ایک دوسری مخلوق بنایا یعنی حیوان بالائے

فلسفہ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے۔ ڈارون کی تھیوری کے موافق انسان پر جمادی بنائی  
حیوانی سب حالتیں گزری ہیں۔ صرف یہ فرق ہے کہ ڈارون روح انسانی کا قائل نہیں۔ اس  
بنیاد پر وہ انسان کو الگ مخلوق نہیں سمجھتا بلکہ حیوانات ہی کی ایک نوع خیال کرتا ہے۔ جس طرح  
گھوڑا۔ ہاتھی۔ شیر۔ بندر وغیرہ۔

بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جماد تھا جمادیت کے فنا ہونے کے بعد۔ نبات ہوا  
نباتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان۔ تو اس میں کوئی استبعاد نہیں معلوم ہوتا کہ یہ حالت بھی فنا  
ہو کر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو۔ اور اسی کا نام دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے کسی چیز کے  
فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ سرے سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ  
کی طرف ترقی کرنے کے لئے ضرور ہو کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے مولانا نے نہایت تفصیل  
اور بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب غریب مدارج کے لئے فنا اور نیستی ضرور ہے  
پہلے اس کو نہایت عام فہم مثالوں میں بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

لوح را اول بشویدے وقوف نادان پہلے تختی کو دھوتا ہے۔

انگے بروئے نویسد او حروف تب اس پر حرف لکھتا ہے۔

وقت شستن لوح را باد شناخت تختی کے دھونے کے وقت یہ سمجھ لینا چاہیے۔  
ان آیاتوں کو عبد العلی بکرم العلوم نے مولانا کے اشعار مذکورہ بالا کی تفسیر میں لکھا ہے اور اسی سے مولانا کے دعویٰ کی صحت پر



کہ مرآن را دفتر سے خواہند ساخت

چوں اساس خانہ نوا فگند

اولین بنیاد را بر مے کنند

گل بر آرد اول از قعر زمیں

تا بہ آخر بر کشی ماسے معیں

کاغذ سے جوید کہ آن بنوشتہ نیست

تخم کار و موضع گشتہ نیست

ہستی اندھنسی تہواں نمود

بال داواں ہر فقیہ آرد جو

ہاں عام فہم مثالوں کے بعد مولانا نے فطرت کے

توازن روز سے کہ در ہست آمدی

آتش - یا خاک - یا بادی بدی

گر ہاں حالت ترا بودے بقا

کے رسیدے مر ترا این ارتقا

از مبدل ہستی اول نسا ند

ہستی دیگر بجائے او نشاند

ہچنین تا صد ہزاراں ہستیا

بعد یک دیگر - دوم بہ زما تدا

ایں بقا یا نہ فنا یا یا سقتے

از فنا پس رو چہ بر تافتی

زاں فنا یا چہ زیاں بود کہ تا

کہ اسکو ایک دفتر بنائیں گے

جب سے مکان کی بنیاد ڈالتے ہیں -

تو پہلی بنیاد کو کھود کر گرا دیتے ہیں

پہلے زمین سے مٹی نکالتے ہیں

تب صاف پانی نکلتا ہے

لکھنے کے لئے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے -

بیچ اس زمین میں ڈالا جاتا ہے جو بن بونی ہوتی ہے

ہستی نیستی ہی میں دکھائی جاسکتی ہے -

دو مہند لوگ فقیر و راہ پر سخاوت کا استعمال کرتے ہیں

سلسلے سے استدلال کیا یہ چنانچہ فرماتے ہیں

تم جس دن سے کہ وجود میں آئے -

پہلے آگ - یا خاک - یا ہوا تھے -

اگر تمہاری وہی حالت قائم رہتی

تو یہ تر تہی کیونکر نصیب ہو سکتی

بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی

اور اسکی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی

اور اسی طرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جائیں گی

یکے بعد دیگرے - اور پچھلی پہلی سے بہتر ہوگی

یہ بقا تم نے فنا کے بعد چل کی ہے -

پھر فنا سے کیوں جی چراتے ہو -

اُن فناؤں سے تلو کیا نقصان پہونچا -



بر بقا چسپیدہ اے۔ بے نوا

چوں دوم از اولیت بہترست

پس فنا جوئے و مبتدل را پرست

صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود

تا کنوں ہر لحظہ از بد و وجود

از جمادی بے خبر سوئے نما

وز نما سوئے حیات و ابتلا

باز سوئے عقل و تمیزات خوش

باز سوئے خابج ایں پنج و شش

در قنایاں بقا زاریدہ

بر بقائے جسم چوں چفسیدہ

تازہ نے گیر و گمن راے سپار

کہ ہر امسال و فزونست از سنہ

خواب بقا سے چمٹے جانے ہو۔

جب دوسری ہستی پہلی ہستی سے بہتر ہے

تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوجو

تم سیکڑوں قسم کے حشر کو دیکھ چکے

ابتدائے وجود سے اس وقت تک

پہلے تم جمادی تھے۔ پھر تم میں قوت نمود پیدا ہوئی

پھر تم میں جان آئی

پھر عقل و تمیز

پھر حواس خمسہ کے علاوہ احواس محل ہوئے

جب فناؤں میں تم نے یہ بقائیں دیکھیں

تو جسم کے بقا پر کیوں جان دیتے ہو۔

نیالو۔ اور پرانا چھوڑو

کیونکہ تمہارا ہر سال یا ہر سال سے اچھلے۔

مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے۔ جدید تحقیقات سے یہ ثابت ہو گیا

کہ کوئی چیز پیدا ہو کر فنا نہیں ہو سکتی۔ بلکہ کوئی دوسری صورت بدل لیتی ہے۔ انسان دو

چیزوں کا نام ہے۔ جسم اور روح۔ روح کو سائنس والے کو مصطلح معنوں میں تسلیم نہیں کرتے لیکن

کم از کم ان کو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے سائنس والوں کے نزدیک دنیا میں دو

چیزیں پائی جاتی ہیں۔ مادہ مثلاً خاک۔ پانی وغیرہ۔ اور قوت مثلاً حرارت حرکت وغیرہ انسان

انہی دو چیزوں کا مجموعہ ہے۔ جسم مادہ ہے۔ اور روح قوت ہے۔ اور چونکہ سائنس نے ثابت

کر دیا ہے کہ مادہ اور قوت کبھی فنا نہیں ہو سکتی اسلئے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اس کا مادہ

اور قوت۔ کوئی دوسری صورت اختیار کرے۔ اسی کو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاد دیا



قیامت کہتے ہیں! اسلئے ملحد سے ملحد بھی مطلق معاو کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا۔  
وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ۔

ہم نے آسمان اور زمین اور ان چیزوں کو جو ان کے درمیان میں ہیں بیکار نہیں پیدا کیا  
ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی آئندہ غرض نہیں۔ بلکہ  
عالم اپنی غرض خود آپ ہے۔ مولانا نے اس خیال کو نہایت خوبی سے باطل کیا ہے ان کا  
استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلہ کائنات میں ایک خاص ترتیب اور نظام پایا جاتا  
گرنے میں بنی تو تقدیر و قدر

در عناصر گردش و جوشش نگر

گرہ مے گرہند و مے دارند پاس

مرکب ہر سعد و نحس مے شوند

میزند کہ ہاں چنیں و نہ چنیں

گوشمالش مے دہد کہ گوش دار

آفتاب و ماہ۔ دو گاہ و خراس

اختران ہم خانہ خانہ مے روند

ابر را ہم تازیانہ آتشین

بر فلاں دادی مبار۔ ایں سو مبار

اس بات کے ثابت ہو چکے بعد کہ عالم میں ایک خاص سلسلہ اور نظام ہے قطعاً لازم آتا  
ہو کہ اس کا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو۔ اور جب یہ ثابت ہوا کہ عالم ایک  
صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہو کہ وہ اپنی غرض آپ ہو۔ کیونکہ کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا  
بیچ نقاشے نگار و زرین نقش

کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش و نگار

بغیر کسی فائدے کے صرف اسلئے کھینچے گا کہ وہ عمدہ نقش و نگار

بلکہ وہ نقش و نگار اس غرض سے بنایا ہوگا۔

کہ مہمان وغیرہ لطف اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں

کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو

صرف کوزے کیلئے بنائیگا۔ نہیں پانی کیلئے بنائیگا

کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ بنائے گا کہ

بے امید نفع۔ بہر عین نقش

بلکہ بہر مہماناں و کساں

کہ بہ فرجہ دار ہنداز اندیاں

بیچ کوزہ گر کند کوزہ شتاب

بہر عین کوزہ نے از بہر آب

بیچ کا سہ گر کند کا سہ تمام



بہر عین کا سہ نے بھر طعام  
 بیچ خطا طے نو لیسہ خط بہ فن  
 بہر عین خط نہ بہر خواندن  
 بیچ عقدے بہر عین خود نمود  
 بلکہ از بھر مقام رنج و سود  
 بیچ نمود منکرے گریبگری  
 منکرے اش بھر عین منکری  
 بل برائے قہر خصم اندر خسد  
 یا فرونی حبتن و اظهار خود  
 پس نقوش آسمان و ہم زمین  
 نیست حکمت کہ بود بہر ہمیں

وہ پیالہ ہے۔ نہیں بلکہ کھانیکے لئے بنائے گا  
 کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر محض تحریر کی غرض سے لکھیگا  
 نہیں بلکہ پڑھنے کے لئے لکھے گا۔  
 دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لئے آپ نہیں کیا جاتا۔  
 بلکہ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ ہو  
 کوئی شخص کسی پر صرف اعتراض کی غرض سے  
 اعتراض نہیں کرتا۔  
 بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی ہے کہ حریف مغلوب ہو جائے  
 یا اپنا فخر و نمود مقصود ہوتا ہے۔  
 تو یہ حکمت کے خلاف ہے۔

آسمان اور زمین کے نقوش آپا اپنے لئے ہوں  
 اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال مولانا نے فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہے وہ فرما  
 ہیں کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام تم نے کیوں کیا  
 اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اسکی مقتضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدے  
 کے تصور نہیں کر سکتے ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہو سکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا۔  
 نراں ہے پر سی چرا این مے کنی تم جو یہ پوچھا کرتے ہو کہ یہ کام کیوں کیا تو اسی لئے پوچھتے ہو کہ ایک  
 کہ صورتیت ست و معنی روشنی چیز کی ظاہری صورت و غن ہوا اسکی غرض گویا روشنی ہے۔  
 این چرا گفتن سوال از فائدہ ست  
 جز برائے این۔ چرا گفتن بدست  
 از چہ رو فائدہ جوئی اے این  
 چوں بود فائدہ این خود ہمیں  
 کیوں۔ کہنا۔ غرض کا دریافت کرنا ہے  
 ورنہ بیکار اور لغو ہے۔  
 اگر کوئی چیز اپنا فائدہ آپ ہو سکتی ہے  
 تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیوں پوچھتے ہو۔



مولانا نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلہ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدہ کے لئے پیدا کی گئی ہے۔ بلکہ ان اغراض اور فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے۔ مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لئے مخلوق کی گئی ہے۔ وہ کسی اور چیز کیلئے دھلک جوا۔ لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک تفہیم نہ کرنی چاہیے۔ بلکہ یہ پتالگانا چاہیے کہ یہ سلسلہ کہاں تک جا کر ختم ہوتا ہے۔ اور یہی تحقیقات سعادت اخروی کی باعث ہے۔

نقش ظاہر ہر نقش غائب است	واں برائے غائب دیگر بہت
تایم۔ چارم۔ دہم۔ برے شمر	این فوائد را بہ مقدار نظر
ہچو باز یہاں شطرنج اسی پس	فائدہ ہر لب در ثانی نگر
ایں نہادہ ہر آن لعب نہاں	واں برائے آن و آن ہر فلاں
ہچنین مے میں جہات اندر جہات	از پئے ہم تارسی در بردومات
اول از ہر دوم باشد چناں	کہ شدن بر پا یہاں نردمان
آن دوم۔ بہر سیوم مے داں تمام	تارسی تو پایہ پایہ تا بہ بام
شہوت خوردن ز ہر آن منی	واں منی۔ از ہر نسل و روشنی
ہچنین ہر کس بہ اندازہ نظر	غیب مستقبل بہ بند خیر شر
چوں نظر بس کرد تا بد و وجود	آخر و آغاز ہستی رونود
چوں نظر در پیش افگند او بید	آنچہ خواہد بود تا محشر پدید
ہر کسے ز اندازہ روشن دلی	غیبے بند بہ قدر صیقلی
ہر کہ صیقل بیش کرد او بیش دید	بیشتر آمد برو صورت پدید

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ ہم بدستہ بعض چیزوں کو بہ نیا مدہ پاتے ہیں مولانا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی امر ہے ایک چیز ایک



شخص کیلئے مفید ہے۔ دوست کے لئے بیکار ہو اس بنا پر اگر ہم کو ایک چیز کا فائدہ نظر نہیں آتا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ حقیقت میں فائدہ ہے۔

درجہاں از یک جہت فائدہ است	از جہت ہائے دگر پر عائد است
فائدہ تو گر مر فائدہ نیست	مر ترا تو چوں فائدہ است از روایت
فائدہ تو گر مر نبود مفید +	چوں ترا شد فائدہ گیرے مرید
در منہماں فائدہ حرا بن حر	مر ترا چوں فائدہ است از وی ہر
چیت در عالم بگو یک نعتے	کہ نہ محروم اندازوے آتے
گاؤ و خرافا فائدہ چہ در شکر	ہست ہر جاں را یکے قوتے دگر

### جبر و قدر

عقائد کے مسائل اکثر ایسے ہیں کہ ان میں جو کچھ وقت اور اشکال ہیں وہ بھی اصول کے لحاظ سے ہے ورنہ اگر مذہب کا لحاظ نہ رکھا جائے تو آسانی سے اس کا فیصلہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگر اس کا ثبوت پہلو مشکل ہو گا تو سبلی میں کچھ وقت نہ ہوگی۔ مثلاً روح معاد۔ جزا و سزا۔ لیکن جبر و قدر کا مسئلہ ایسا پیچیدہ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تب بھی یہ عقدہ حل نہیں ہوتا۔ ایک ملحد اس مسئلے کا بالکل آزادانہ طریقے سے فیصلہ کرنا چاہے تب بھی نہیں کر سکتا۔ نفی اور اس بات سے الگ کوئی پہلو نہیں ہے۔ اور دونوں صورتوں میں ایسے شکالات پیدا ہوتے ہیں جو رفع نہیں ہو سکتے۔

مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور برا ہونا بالکل بے معنی ہو گا۔ کیونکہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہیں۔ ان کو نہ مدوح کہا جاسکتا ہے نہ مذموم۔ دوسرا پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے؟ اور کیوں ایک کام سے باز رہتا ہے انسان میں خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے جس کو ہم ارادے سے تعبیر کرتے ہیں خواہش



خاص خاص اسباب اور مواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت میں آتی ہے انسان میں ایک اور قوت ہے جسکو ہم قوت اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی ایک کام سے باز رہنا جب کوئی برا کام ہم کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے۔ اگر قوت ارادی فطرۃ قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا مرتکب ہوتا ہے۔ ورنہ باز رہتا ہے۔ اب غور کرو کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے۔ قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں جن کے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں ان قوتوں کے زور کا نسبت کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے موقع کا پیش آنا جسکی وجہ سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہیں۔ اب ان غیر اختیاری چیزوں کا جو نتیجہ ہوگا اسکو بھی غیر اختیاری ہونا چاہیے۔ فرض کرو ایک شخص کے سامنے کسی نے شراب پیش کی۔ شراب کو دیکھ کر قوت ارادی کا ظہور ہوا۔ ساتھ ہی قوت اجتنابی بھی برسر کار آئی۔ لیکن چونکہ یہ قوت فطرۃ اس شخص میں کم زور تھی۔ قوت ارادی کا مقابلہ نہ کر سکی نتیجہ یہ ہوا کہ اس شخص نے شراب پی لی یہ فعل بالکل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا۔ اس لئے انسان اسکے کرنے پر مجبور تھا۔

اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں لیکن چونکہ انسان کے ذریعے سے وجود میں آتے ہیں اس لئے انسان کو ان سے کسب کا تعلق ہے۔ لیکن کسب محض ایک مہمل لفظ ہے جسکی کچھ تعبیر نہیں کی جاسکتی۔ اسی بنا پر اکثر کتب کلام میں لکھا ہے کہ اس لفظ کی حقیقت نہیں بیاں کی جاسکتی۔ مسلم الثبوت میں ہے کہ کسب درجہ توام بھائی ہیں۔

مولانا روم نے اس مسئلہ پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ جو جبر یہ قدریہ دونوں غلطی پر ہیں۔ لیکن ان دونوں کو نسبتہ دیکھا جائے تو قدریہ کو جبر یہ پر ترجیح ہے۔ کیونکہ اختیار مطلق ہدایت کے خلاف نہیں اور جبر



مطلق بدہست کے خلاف ہے اس قدر ہر شخص کو بدہستہ نظر آتا ہے کہ وہ صاحب اختیار  
 باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا۔ ایک نظری مسئلہ ہے یعنی استدلال کا محتاج ہے بدہستی

منکر حس نیست آن مرد قدر فعل حق جسے نباشد اسے سپر

منکر فعل خداوند جلیل ہست و انکار مدلول دلیل

دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھواں اٹھتا دیکھ کر کہتا ہے کہ دھواں موجود ہے  
 لیکن آگ نہیں۔ دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھواں ہی نہیں۔ ایک شخص کہتا ہے  
 کہ دنیا موجود ہے لیکن آگ آپ پیدا ہو گئی ہے کوئی اسکا خالق نہیں۔ دوسرا کہتا ہے دنیا  
 ہی سرے سے نہیں۔ تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ دونوں میں زیادہ احمق کون ہے۔

آن بگوید دو دست و نار نے نور شمع۔ نہ ز شمع روشن

دیں ہے بند معین نار را نیست مے بند پئے انکار را

و امنش سوز و بگوید نار نیست جامہ اش در و بگوید بار نیست

پس تسفط آدایں دعوائی جبر گبر گوید ہست عالم نیست رب

دیں ہمگوید جہاں خود نیست ہیج یاربے گوید کہ نبود مستحب

ہست سوفسطائی اندر ہیج ہیج امر و نہی این بیارد آن میار

اختیاری نیست دین جملہ خطا و آن ہے گوید کہ امر و نہی لا است

حسن حیواں را مقرر است آن قیق لیکن ادراک دلیل آمد و قیق

ناکہ محسوس است مارا اختیار خوب مے آید بر و تکلیف کار

اس موقع پر یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ مولانا کے زمانے میں جو عقیدہ تمام اسلامی

ممالک میں پھیلا ہوا تھا۔ وہ جبریت تھا۔ کیونکہ اشاعرہ کا عقیدہ درحقیقت جبر ہی کا

دوسرا نام ہے۔ چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں سیکڑوں جگہ صاف صاف جبر کو



ثابت کیا ہے۔ اسپر بھی تسکین نہ ہوئی تو مستقل ایک کتاب اس مضمون پر لکھی جس میں  
سیکڑوں عقلی اور نقلی دلیلوں سے جبر کو ثابت کیا ہے۔ یہ کتاب اس وقت ہمارے پیش نظر ہے  
باوجود اسکے مولانا روم کا عام عقیدہ ہے کہ انگریزوں کو اختیار کرنا۔ ان کے کمال اختیار  
بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔

اسکے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جن کو ہم آگے چل کر نقل  
کرنے لگے۔ لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ منکرین اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے ہیں  
پہلے ان کا جواب دیا جائے۔ جبر کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ما شاء الله کان وما لم يشاء لم یکن  
یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا  
مولانا نے اس کا یہ جواب دیا۔

قول بندہ ایش شاء اللہ کان  
بہر آن نبود کہ تشبہل شود آں  
کاندراں خدمت فزوں شود  
کار کار تست بر حسب مراد  
کا پنچ خواہی واپنچہ جوئی آن شود  
حکم حکم اوست مطلق جاوداں  
بر بگردی بندگانہ گرداؤ  
خواست آن اوست اندر داری گہ  
تا بریزد بر سرست احسان وجود  
ایں نباشد جستجو و نصراؤ  
چیت یعنی باختر او کمتر نشین  
غیر و انیت حکم و مسترس

قول بندہ ایش شاء اللہ کان  
بہر آن نبود کہ تشبہل شود آں  
کاندراں خدمت فزوں شود  
کار کار تست بر حسب مراد  
کا پنچ خواہی واپنچہ جوئی آن شود  
حکم حکم اوست مطلق جاوداں  
بر بگردی بندگانہ گرداؤ  
خواست آن اوست اندر داری گہ  
تا بریزد بر سرست احسان وجود  
ایں نباشد جستجو و نصراؤ  
چیت یعنی باختر او کمتر نشین  
غیر و انیت حکم و مسترس

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث جہد و جد کی ترغیب کے لئے ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص



ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لئے جہاں تک ہو سکے ہر طرح کی کوشش کرنی چاہئے کیونکہ کامیابی اور حصول مقصد تمھارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جاوگا بلکہ اسکا شرتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے اسلئے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔ اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی کہ نجات اور حصول مقاصد تمھارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو چل کر لو گے۔ بلکہ اسکے لئے نہایت جدوجہد کی ضرورت ہے۔ اس جواب کی مزید توضیح آئندہ استدلال کے جواب سے ہوگی۔ منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جف القلم بما ہو کائن یعنی جو کچھ ہونا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقریر میں لکھا جا چکا مولانا فرماتے ہیں کہ یہ بالکل سچ ہے۔ لیکن اسکے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ طے ہو چکا کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے۔ یہ طے ہو چکا کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہوگا اور بدی کا بد۔

بچپنیں تاویل قد جف القلم	بہر تحریریں ست ہر شغل اہم
پس قلم نبوشت کہ ہر کار را	لائق آن ہست تاثیر و جزا
کجروی جف القلم کج آیت	راستی آری سعادت زائدت
چوں بہ زردی دست شد جف القلم	خورد بادہ ست شد جف القلم
بلکہ آن معنی بود جف القلم	نیست یکساں نرداو عدل و تم
فرق بنہادیم میان خیر و شر	فرق بنہادیم ز بد و از بد بستر
بادشاہ ہے کہ بہ پیش بخت او	فرق نہوازا ہیں و ظلم و
فرق نکند ہر دو یک باشد برش	شاہ بود خاک تیرہ پر سرش
وزرہ گر جہد تو افسروں شود	در ترازو سے خدا موندوں شود
معنی جف القلم کے ایں بود	کہ جفا یا با دفا یکساں شود



بل جارا ہم جاحف القلم

یاں وفارا ہم وفاحف القلم  
یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا۔ مولانا نے اختیار کے ثبوت کے لئے جو دلائل قائم کئے انکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے۔ اور گو سخن پروری کے موقع پر کوئی شخص اس سے انکار کرے لیکن اسکے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے، اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اسکو چھت پر مطلق غصہ نہیں آتا۔ لیکن اگر کوئی شخص اسکو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اسکو سخت غصہ آئیگا یہ کیوں؟ صرف اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور آدمی جس نے پتھر کھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے۔

گر سقف خانہ چوبے بشکند  
بر توافت سخت مجروحست کند

ہیچ خشمی آیدت بر چوب سقف  
ہیچ اندکیں او باشی تو وقف

کہ چرا بر من زده وستم شکست  
یا چرا بر من فتاد و کروست

وانکہ قصد عورت توئے کند  
صد ہزاراں خشم از تو سرزند

در بیاید سیل و رخت تو برو  
ہیچ با سیل آورد کینی خرد

گر بیاید باد و دستارت ر بود  
کے ترا بابا و دل خشمی نمود

خشم در تو شد بیان اختیار  
تاناہ کوئی جبر یا نہ اعتذار

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر و قدر کے مسئلہ سے واقف ہیں کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے پتھر کھینچ مارے تو چوٹ پتھر کے ذریعہ سے لگے گی لیکن کتا پتھر سے معترض نہ ہوگا بلکہ اس شخص پر حملہ کریگا اس صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا۔ اس لئے وہ قابل الزام نہیں شخصی نے با اختیار اذیت دی وہ مواخذہ قابل ہے

ہیچنین گر برسکے۔ سنگے زنی۔  
بر تو آرد حملہ گردی منبشنی

گر شتر باں اشترے راسع زند  
آن شتر قصد زندہ سے کند



خشم اشتر نیست با آن چوب او  
پس ز مختاری شتر برودہ ست بو  
عقل حیوانی چو دانست اختیار  
ایں مگو اے عقل انساں شرم دار  
روشنست این لیک از طبع سحر  
آن خوردہ چشم بر بند و ز نور  
چونکہ کلی میل آن ناں خورد نیست  
رو بہ تاریکی کند کہ روز نیست

۲۔ انسان کے تمام افعال و اقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے۔ ہم جو کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں۔ کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں۔ یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں۔

اینکہ فردا آن کنم۔ یا این کنم \*  
اں پشیمانی کہ خوردی از بدی  
جملہ قرآن امر و نہی ست دو عید  
ہیچ دانہ بیچ عاقل این کند  
غیر حق را گر نباشد اختیار  
چوں ہمیں خانی تو دندان بر عدو  
ہیچ خشمے آید ت بر چوب سقف  
ایں دلیل اختیار ست اے صنم  
زا اختیار خویش گشتی مہندی  
امر کردن سنگ مرمر را کہ دید  
یا کلوخ و سنگ خشم و کیں کند  
خشم چوں مے آید ت بر جرم وار  
چوں ہی بنی گناہ و جرم او  
ہیچ اندر کیں او باشی تو وقف

۳۔ جبر کے ثبوت میں سب سے قوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے۔ اور اگر قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہو سکتے۔ مولانا نے اس شبہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوت اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے۔ وہ یہ کہ جو چیز جس چیز کے ذاتیات میں ہے وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی۔ صنّاع جب کسی آلہ سے کام لیتا ہے تو صنّاع کی قوت فاعلہ آلہ کو با اختیار نہیں دیتا سکتی جس کی وجہ یہ ہے کہ جمادیت جماد کی ذاتیات میں ہے اس لئے کسی فاعل مختار کا عمل



اسکی جمادیت کو سلب نہیں کر سکتا۔

اسی طرح قوت اختیار بھی۔ انسان کی ذاتیات میں سے ہے۔ اس بنا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہو سکتی۔ ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو ہمارے فعل پر فائدہ ہو لیکن جس طرح سلب کا اثر اس سے جمادیت کو سلب نہ کر سکا۔ اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہمارے ذاتیات میں سے ہے سلب نہیں کر سکتا۔

قدرت تو ہر جمادات از نیسرو	کے جمادی را زانہا سے نفی برد
قدرتش بر اختیارات آنچنان	نفی نکند اختیار سے را زان
چونکہ گفتی کفر من خواہ ولیست	خواہ خود را نیز ہم میداں کہ ہست
زانکہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست	کفر بخواہش تناقض گفتنی ست

اخیر دو شعروں میں نہایت لطیف پیرائے میں اشاعرہ اور جبریہ کے مذہب کو باطل کیا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان ہوتا ہے مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے۔ لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہو سکتا جو بالکل اسکی قدرت اور اختیار میں نہ تھا۔ بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا۔ کافر ہونا ہی اسکی دلیل ہے کہ وہ کام اسنے قصد اور عمدہ بہ اختیار و ارادہ کیا۔

زانکہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست  
کفر بے خواہش تناقض گفتنی ست

## تصوف

عموماً یہ مسلم ہے کہ مثنوی اصلی موضوع شریعت کے اسرار اور طریقت و حقیقت کے مسائل کا بیان کرنا ہے۔ اس لئے پہلے ان الفاظ کے معنی سمجھنے چاہئیں۔ ان تینوں چیزوں کی حقیقت خود مولانا نے وفسر پنجم کے دیباچہ میں لکھی ہے۔

شریعت ہجوں شمعے ہست کہ راہ سے نہاید۔ چوں در راہ آمدی این رفتن تو طریقت ہست و چوں  
ان تصوف کے عنوان کو میں نے بہت مختصر لکھا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ میں اس کو چھپ سے بائیں بنا رہا ہوں۔



بہ مقصود رسیدی آن حقیقت است۔

حاصل آنکہ شریعت ہمچوں علم کیمیا آموختن است از استیای از کتاب۔ و طریقت استعمال کرد  
وارد ہا و مس را در کیمیا مالیدن۔ و حقیقت ز رشدن مس،  
یا مثال شریعت ہمچوں علم طب آموختن است و طریقت پرہیز کردن بموجب علم طب و وارد خوردن  
و حقیقت صحت یافتن،

یعنی مثلاً ایک شخص نے علم طب پڑھا یہ شریعت ہے۔ و استعمال کی۔ یہ طریقت ہے مرض سے افاقہ  
ہو گیا۔ یہ حقیقت ہے۔ حال یہ کہ شریعت علم ہے۔ طریقت عمل ہے۔ حقیقت عمل کا اثر ہے۔ اس  
اجمال کی تفہیم یہ ہے کہ شریعت چار چیزوں کا نام ہے۔ اقرار زبانی۔ اعتقاد قلبی۔ تزکیہ اخلاق  
اعمال یعنی ادا امر و نواہی۔

اعتقاد تین طریقہ سے پیدا ہوتا ہے۔ تقلید سے۔ استدلال سے۔ کشف و حال سے پہلی دونوں  
قسموں کو شریعت کہتے ہیں۔ یعنی ان طریقوں سے کسی کو اگر اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائے گا کہ اس کو  
شرعی اعتقاد حاصل ہے۔ تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے یہ قسم بھی شریعت سے باہر نہیں لیکن  
اشیاء ایک خاص نام رکھ لیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ اعتقاد سلوک و تصوف اور مجاہدہ و ریاضت بغیر حاصل نہیں ہوتا  
اسی طرح تزکیہ اخلاق کے جو احکام شریعت میں مذکور ہیں ان کا نام شریعت ہے لیکن محض احکام کے  
جاننے سے تزکیہ اخلاق نہیں ہوتا۔ علمائے ظاہر اخلاق کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی واقف  
ہوتے ہیں لیکن خود ان کے اخلاق پاک نہیں ہوتے۔ یہ مرتبہ مجاہدات فنائے نفس سے حاصل ہوتا ہے  
اور اسی کا نام طریقت ہے تعمیل فرائض اور اجتناب منہیات کا بھی یہی حال ہے۔  
اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو متناقض چیزیں نہیں۔ بلکہ دونوں ہیں  
جسم و جان۔ جسد و روح۔ ظاہر و باطن۔ پوست و مغز کی نسبت ہے۔

تصوف بھی دو چیزوں سے مرکب ہے۔ علم۔ عمل۔ عقائد میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہیں ان  
میں ذات و صفات باری کے متعلق جو مسائل ہیں۔ تصوف میں بھی انہی مسائل سے بحث ہوتی ہے  
اس تفصیل قاضی سزا اللہ صاحب پانی پتی کے مکتوب ششم سے ماخوذ ہے۔



لیکن تصوف میں ان عقائد کی حقیقت اور طرح پر بیان کی جاتی ہو چنانچہ اسکی تفصیل آگئے گی۔ یہی حصہ تصوف کا علمی حصہ ہے۔ لیکن تصوف کے اس حصہ میں جو چیز اصلی ماہہ الامتیاز ہے۔ یہ ہے کہ اس میں علم اور ادراک کا طریقہ عام طریقے سے مختلف ہے۔ تمام حکما اور علما کے نزدیک ادراک کا ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی یعنی حافظہ۔ تخیل۔ حس مشترک وغیرہ ہیں۔ لیکن ارباب تصوف کے نزدیک۔ ان وسائل کے سوا۔ ادراک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے۔ حضرات صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ مجاہد۔ ریاضت۔ مراقبہ اور تصفیہ قلب سے ایک اور حاسہ پیدا ہوتا ہے جس سے ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو حواس ظاہری و باطنی سے معلوم نہیں ہوتیں۔ امام غزالی نے اس کی یہ تشبیہ دی ہے کہ مثلاً ایک حوض ہے جس میں نلوں اور جداولوں کے ذریعہ سے باہر پانی آتا ہے یہ گویا علوم ظاہری ہیں۔ لیکن خود حوض کی تہ میں ایک سوت بھی ہے جس سے فوارے کی طرح پانی اچھلتا ہے اور حوض میں آتا ہے یہ علم باطن ہے۔ یہی علم ہے جس کو علم لدنی اور کشف اور علم غیبی کہتے ہیں۔ اور یہی علم ہے جو انبیا اور اولیا کے ساتھ مخصوص ہے۔

انبیا اور اولیا میں فرق یہ ہے کہ انبیا میں یہ علم نہایت کامل۔ اور فطری ہوتا ہے۔ یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف اسکے اولیا کو مجاہدات اور ریاضات کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اہل ظاہر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تحقیقات علمیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو جو علم ہوتا ہے صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ اشیاء کے خارجی کو کسی خاصہ سے محسوس کرتا ہے پھر اس قسم کی بہت سی چیزوں کو محسوس کر کے ان میں قدر مشترک پیدا کرتا ہے جسکو کمالی کہتے ہیں پھر انہی جزئیات و کلیات کے باہمی نسبت اور مقابلے سے سیکڑوں ہزاروں نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے۔ لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد حواس ہی ہوتے ہیں۔ اسکو الگ کر دیا جائے تو تمام سلسلہ بیکار ہو جاتا ہے اس لئے حضرات صوفیہ کا یہ دعویٰ کہ جو اسکے سوا کوئی اور ذریعہ ادراک بھی ہے تحقیقات علمی کے خلاف ہے۔ حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہے کہ

فوق این بادہ ندانی بخدا نہ چشی



حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جہتِ علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے جس کے بغیر وہ علوم حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اس علم کا بھی ایک خاص طریقہ ہے۔ جب تک اس طریقہ کا تجربہ نہ کیا جائے۔ اسکے انکار کرنے کی وجہ نہیں۔ یہ امر مسلم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہیں جنکو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا۔ اور اور لوگ صرف انکی شہادت کی بناء پر ان مسائل کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی قیاس پر جب سیکڑوں بزرگ جنکے فضل و کمال۔ صدق و یانت و قوت نظر اور جدتِ ذہن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ مثلاً حضرت بایزید بسطامی۔ سلطان ابوسعید۔ امام غزالی۔ شیخ محی الدین اکبر۔ شیخ سعدی۔ ملا نظام الدین شاہ ولی اللہ وغیرہ وغیرہ بات و ثوق اور اذعان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ علم باطن جو اس سے بالکل جداگانہ چیز ہے تو انکی شہادت پر کیوں نہ اعتبار کیا جائے۔ سیکڑوں ایسے علماء گذرے ہیں جنکو علم باطن قطعاً انکار تھا۔ لیکن جب وہ اس چیز میں آئے اور خود اپنے وہ حالت طاری ہوئی تو وہ سب زیادہ متعجب ہو گئے۔ چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے اس لئے مولانا نے اسکو بار بار بیان کیا ہے اور مختلف مثالوں سے سمجھایا ہے کہ رابطہ ہر کار اس منکر ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ مسائل فلسفہ سے انکار کرتا ہے یا انکے سمجھنے سے قاصر ہو۔ چنانچہ مختلف مقامات سے ہم اسکے متعلق شہادتیں نقل کر رہے ہیں۔

نقشہ بینی بروں از آب و خاک

آن چو زبرِ سنخ و این حسہا چو مس

دست چوں موسیٰ بروز اور حبیب

ہر چہ زان صد کم شود کا ہد خوشی

زاجتذاب چشمہا گردی غنی

وز زمان امن باشد۔ ہر فنون

تا کہ اندر خوں شاں غرقہ کند

تا بنا شد قلعہ را زان با پناہ

آنکہ دل چوں شود صافی و پاک

پنج حصے ہست جزایں پنج حصے

اے بیرونہ رخت حسہا سو غیب

تو ز صد مینوع شربت مے کشی

چوں بجوشید از دوں چشمہ سنی

قلعہ را چوں آب آید از بروں

چونکہ دشمن گرد آں حلقہ کند

آب بیرون را بیرون آں سپاہ



آندیاں یک چاہ شوری اندر  
 علم کاں نبود زہو بے واسطہ  
 ہنچو موسیٰ نور کے ماند ز جیب  
 خویش را صفائی کن از اوصاف خود  
 مہنی اندر دل علوم انبیاء  
 بے صحیحین و احادیث و رواۃ

رومیاں آں صوفیانند از پسر  
 لیک صیقل کردہ اند آن سینہ  
 آں صفائی آتہ و صف دل ست  
 صورتے بے صورتے بے حد و غیب

تا ابد ہر نقش نو کا مدبر او

پس ندانکہ چونکہ رستی از بدن  
 راست گفتست آن شہ شیریں باں  
 علت دیدن ہاں پیلہ می پسر  
 نور را با پیہ خود نسبت نہ بود

پس چو آہن گرچہ تیرہ ہیکلی  
 تا دولت آئینہ گردد پر صور

آہن ارچہ تیرہ و بے نور بود  
 گر تن خاکی غلیظ و تیرہ است  
 تاورد اشکال غیبی رود  
 صیقل عقلت بدان دادہ است

بہ ز صد جیوں شیریں در ہرول  
 آں نیاید ہنچو رنگہ ما شطہ  
 سحر استاد و شاگرد کتیب  
 تا بہ مہنی ذات پاک صاف خود  
 بے کتابت بے معید و اوستا  
 بلکہ اندر شرب آب حیات  
 نے ز نکرار و کتاب و نئے نہ  
 پاک ز آزد حرص و نخل و کینہ یا  
 صورت بے منتہا را قابل ست  
 آئینہ دل راست و مضمون جیب  
 بے حجابی مے نہاید رو برو  
 گوش و مہنی چہم می تا نداشتن  
 چشم گردد موہوے عارفان  
 ورنہ خواب اندر نہ دیدی کس  
 نسبتش بخشید خلاق و دود  
 صیقلی کن صیقلی کن صیقلی  
 اندر او ہر سو بلجے سمیر  
 صیقلے آں تیرگی از روی زودود  
 صیقلش کن زانکہ صیقل گیر است  
 عکس عوری ملک دروہد  
 کہ بدان روشن شود دل اور



## توحید

وحدة الوجود

باوحدت حق ز کثرت خلق چہ باک صد جائے اگر گرہ زنی ششہ یکیت

علمائے ظاہر کے نزدیک تو توحید کے یہ معنی ہیں کہ ایک خدا کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہے۔ خدا کی ذات و صفات میں کوئی اور شریک ہے۔ لیکن تصوف کے لغت میں اس لفظ کے معنی بدل جاتے ہیں۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید کے یہ معنی ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود ہی نہیں۔ یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی ہے۔ اسی کو ہمہ دست کہتے ہیں۔ یہ مسئلہ اگرچہ تصوف کا اصول موضوعہ ہے۔ لیکن اس کی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ دراصل بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ بالکل اکھاڑ سے مل جاتا ہے۔ اس لئے ہم اس کو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں۔ صوفیہ اقلہ مل ظاہر کا پہلا مایہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا۔ سلسلہ کائنات سے بالکل الگ ایک جداگانہ ذات ہے۔ صوفیہ کے نزدیک خدا سلسلہ کائنات سے الگ نہیں اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلم ہے لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہے ایک فرقے کے نزدیک خدا نہ وجود مطلق اور ہستی مطلق کا نام ہے۔ یہ وجود جب اشخاص اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں۔

چو ہست مطلق آمد در عبارت بہ لفظ من۔ کنند از دے اشارت

جس طرح حباب اور موج مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں لیکن درحقیقت ان کا وجود بجز پانی کے اور کچھ نہیں۔

گفتم از وحدت و کثرت سخنے کوئی بہر ضرر گفت موج و کف و گرداب۔ ہمانا و بیات  
یہ تشبیہ کسی قدر ناقص تھی کیونکہ حباب میں تنہا پانی نہیں۔ بلکہ ہوا بھی ہے۔ اس لئے ایک اور نکتہ داں نے اس فرق کو بھی مٹا دیا۔

باوحدت حق ز کثرت خلق چہ باک صد جائے اگر گرہ زنی ششہ یکیت



دھاگے میں جو گرہیں لگا دی جاتی ہیں انکا وجود اگرچہ دھاگے سے متمايز نظر آتا ہے۔ لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا گرہ کوئی زائد چیز نہیں صرف صورت بدل گئی ہے دو سر فرقے نے وحدت وجود کے یہ معنی قرار دئے ہیں کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ اگرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے۔ لیکن واقع میں اس کا کوئی وجود نہیں۔ جو کچھ ہے آدمی ہی ہے۔ اسی طرح اصل میں ذات باری موجود ہے۔ ممکنات جس قدر موجود ہیں سب اسی کے اظلال اور پرتو ہیں اسکو توحید شہودی کہتے ہیں۔

وحدت وجود اور وحدت شہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح جابا در موج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن وحدت شہود میں۔ یہہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سامنے کو۔ انسان نہیں کہہ سکتے۔ وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے۔ اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اسکے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصوبہ کو دار پر ملا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں۔ اس مسئلے کے سمجھنے کے لئے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

(۱) خدا قدیم ہے۔

(۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اسلئے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔  
عالم حادث ہے۔

(۳) اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا قدیم ہے۔ اور قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ عالم حادث ہے اسلئے اسکی بھی علت نہیں ہو سکتا اس اعتراض سے بچنے کے لئے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادے کا تعلق حادث ہے اس لئے وہ عالم کی علت ہے۔ لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادے یا ارادے کے تعلق کی علت کیا ہے کیونکہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا



محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو۔ کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اسکے لئے بھی علت کی ضرورت اب یہ سلسلہ اگرانی غیر النہایت چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے جس سے مشکلیں اور ارباب ظاہر کو انکار ہے۔ اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھے گا۔ قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئے گا کہ قدیم حادث کی علت ہو۔ اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔

- ۱۔ عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اسکے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے۔ لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دو ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلامرجح ہے۔
- ۲۔ عالم قدیم ہے اور کوئی اس کا خالق نہیں۔ یہ ملحدوں اور دہریوں کا مذہب ہے۔
- ۳۔ عالم قدیم ہے۔ لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں۔ بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے۔ اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا۔ کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق۔ دو جدا گانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں۔ البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اسکے خلاف ہیں۔ لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے ہوا کا دل ہوا کا آخر ہوا کا ظاہر ہوا کا باطن۔
- مولانا وحدت وجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تمام عالم۔ اسی ہستی مطلق مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بنا پر صرف ایک ذات واحد موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

گر ہزاراں اندیک کس بیش نیست	جز خیالاتِ عدواندیش نیست
بحر وحدانیت جفت و زوج نیست	گو ہر و ما ہمیش غیر موج نیست



نہیں اندر بجز شرک پیچ پیچ  
اصل بنید ویدہ چوں اکمل بود  
چونکہ جفت احوال نیم کے شمن  
ایں دوئی اوصاف دید احوال است  
کل شئی ما خلا را اللہ باطل

لیک با احوال چہ گویم، پیچ پیچ  
دوہم بنید چو مرد احوال بود  
لازم آید شرک کا نہ دم زدن  
ورنہ اول آخر۔ آخر اول است  
ان فصل اللہ غیم باطل

وحدت وجود کی صورت میں بھی یہ امر بحث طلب رہتا ہے کہ ذات باری اور مظاہر کائنات  
میں کس قسم کی نسبت ہے۔ مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذات باری کو ممکنات کے ساتھ جو خاص نسبت  
اور تعلق ہے وہ قیاس اور عقل میں نہیں آسکتا۔ نہ کیف و کم کے ذریعے سے بیان کیا جاسکتا ہے  
انصائے بے تکلف بے قیاس ہست رب الناس یا جان ناس

مولانا فرماتے ہیں کہ اس قدر مستم ہے کہ جان کو جسم سے۔ بصارت کو روشنی سے۔ خوشی کو دل سے غم کو جگر سے  
خوشبو کو شامہ سے۔ گویائی کو زبان سے۔ ہوا پرستی کو نفس سے شجاعت کو دل سے۔ ایک خاص تعلق  
ہے لیکن یہ تعلق بے چوں و بیچوں ہے۔ اسی طرح خدا کو ممکنات سے جو نسبت ہے وہ کیف اور کم سے بری

آخر ایں جاں با بدن پیوستہ است  
تاب نور چشم با پیہ است جفت  
راخہ در انف۔ منطلق در لسان  
شادی اندر گروہ و غم در جگر  
ایں تعلقہا نہ بے کیف است چوں  
ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔

پیچ ایں جان با بدن مانستہ است  
نور دل در قطرہ خونی نہفت  
ہمود نفس و شجاعت در جہاں  
عقل چوں شمعے دروں مغیر سر  
عقلہا در دانش چو نے زبوں؟

تقریب بے چوں است عقلت را بہ تو  
نہیں آن جنبش کہ در اصبع تر است  
وقت خواب مرگ ازوے نے رود

نہیں از پیش و پس و سفل و علو  
پیش اصبع یا پس یا چپ است  
وقت بیداری قرینش ہے شود



از چہرہ آید بخیب شش جہت

نور چشم و مرد یک درویدہ است

ان تشبیہات کے بعد کہتے ہیں۔

اں تعلق بہت بچوں اسے عمو

بے تعلق نیست مخلوقے بہ او

غیر فصل و وصل نندیشد گماں

زانکہ فصل و وصل نبود در میان

بستہ فصل ست و وصل ستا خرد

ایں تعلق را خرد چوں پے برو

عالم خلق ست جہتہا و جہات

بے جہت داں عالم امر و صفات

بے جہت تر باشد امر لا جرم

بے جہت داں عالم امرے صنم

ترب حق را چوں بدانی اسے عمو

جاں تبوتر دیک و تو دوری ازو

تو فکندی تیر فکرت را عبید

آنکہ حق ست اقرب از جبل الوریہ

نکتہ۔ مولانا نے عوام کے سمجھانے کے لئے جو تشبیہ دی۔ آج یورپ کے بڑے بڑے حکما کا وہی

نہ سب ہی۔ حکمائے یورپ کہتے ہیں کہ عالم میں تین چیزیں محسوس ہوتی ہیں۔ مادہ۔ قوت اور

عقل (و ثروم) یہ عقل تمام اشیاء میں اسی طرح جاری و ساری ہے جس طرح انسان کے بدن میں

جان اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام سلسلہ کائنات میں ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے۔ غرض تمام عالم

ایک شخص واحد ہے اور اس شخص واحد میں جو عقل ہے۔ وہی خدا ہے۔ جس طرح انسان باوجود

متعدد الاغضاء ہونیکے ایک شخص واحد خیال کیا جاتا ہے۔ اسی طرح عالم باوجود ظاری تعدد اور

تجزے کے شے واحد ہے۔ اور جس طرح انسان میں ایک ہی عقل ہے اسی طرح تمام عالم کی ایک

عقل ہے اور اسی کو خدا کہتے ہیں۔

مقامات سلوک تصوف اور سلوک کے جو اہم مقامات ہیں مثلاً شاہدہ۔ فکر۔ حیرت۔ بقا فنا

فناء الفناء۔ جہد۔ توکل۔ وغیرہ ان سب کو مولانا نے ثنوی میں نہایت عمدگی اور خوبی سے لکھا ہے

لیکن اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصہ تقریظ کے بجائے خود تصوف کی ایک مستقل کتاب بن

جائے۔ اس لئے ہم نمونے کے طور پر صرف ایک مقام فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں



مقام فنا کی نسبت لوگوں کو نہایت سخت غلطیاں واقع ہوتی ہیں یہی مقام ہے جس کی بنیاد پر منصور نے دار کے منبر پر انا الحق کا خطبہ پڑھا تھا۔ جو لوگ سرے سے تصوف کو منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کیونکر ہو سکتا ہے۔ اور اگر ہو سکتا ہے تو فرعون نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر اور مرتد ٹھہرا۔ صوفیہ میں سے بھی اکثر اس لحاظ سے منصور کے دعوے کو غلط سمجھتے ہیں کہ ہستی مطلق اور ممکنات میں تعین اور تشخص کا جو فرق ہے وہ کسی حالت میں مٹ نہیں سکتا۔ چنانچہ شیخ محی الدین اکبر نے فتوحات مکیہ میں صحاف تصریح کی ہے اور اسی بنیاد پر کہا گیا ہے کہ فرق مراتب نہ کنی زندگی۔

مولانا نے اس نکتے کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے۔ تفصیل اسکی حسب ذیل ہے۔ لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ تصوف دراصل تصحیح خیال کا نام ہے۔ یعنی جو خیال قائم کیا جائے وہ اصل حالت بن جائے۔ مثلاً اگر توکل کا مقام درپیش ہو۔ تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام عالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے۔ اسکو صاف نظر آئے کہ جو کچھ ہوتا ہے پر وہ تقدیر سے ہوتا ہے جس طرح کٹ پتلیوں کے تماشے میں جس شخص کی نظرتاروں پر ہوتی ہے اسکو نظر آتا ہے کہ پتلیاں گوسیکڑوں طرح کی حرکت کر رہی ہیں لیکن انکو فی نفسہ حرکت میں مطلق دخل نہیں ہے۔ بلکہ یہ تمام کرشمے اسکے ہیں جو تاروں کو حرکت دے رہا ہے اسی طرح عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے ایک چھپے بازی گر کے اشاروں پر ہو رہا ہے اس امر کو جانتے سب ہیں۔ لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ بلکہ رفتہ رفتہ اسکی قوت ارادی سلب ہوتی جاتی ہے اور وہ بالکل اپنے آپکو رضا لئے آئی پر چھوڑ دیتا ہے۔ ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی گذرتی ہے۔ بولے کہ آسمان میری ہی مرضی پر حرکت کرتا ہے۔ ستارے میری کہنے کے موافق چلتے ہیں۔ زمین میرے ہی حکم سے دانے اگاتی ہے۔ بادل میری اشاروں پر برستے ہیں۔ سائل نے تعجب سے پوچھا کہ یہ کیونکر؟ فرمایا کہ میری کوئی خواہش نہیں؟ بلکہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے



وہی میری خواہش ہے۔ اس لئے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔  
اس بنا پر فنا کی حقیقت ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹا دے۔ اور ذات الہی میں فنا  
ہو جائے۔ یہی مقام ہے جس میں منصور نے انا الحق اور حضرت بانیرید بظامی نے سبحانی باعظم  
شانی کہا تھا۔ اور اس حالت میں ایسا کہنا محل الزام نہیں۔

محمود شبستری نے اس نکتے کو ایک نہایت عمدہ تشبیہ سے سمجھایا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔  
روا باشد۔ انا الحق از درختے چرا بنود۔ روا از نیک بنختے

یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ نے درخت پر جو روشنی دیکھی تھی وہ خدانہ تھی لیکن اس سے آواز آئی  
کہ۔ انا ربک، یعنی میں تیرا خدا ہوں جب ایک درخت کو خدائی کا دعویٰ اس بنا پر جائز ہے کہ  
وہ خدا کے نور سے منور ہو گیا تھا۔ تو انسان جو قدرت الہی کا سب سے بڑا منظر ہے ایک خاص مقام پر  
پہنچ کر کیوں یہ دعوے نہیں کر سکتا۔

مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہوں سے سمجھایا ہے عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان پر جب  
کبھی کوئی جن مسلط ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ جو کچھ کرتا ہے یا کہتا ہے وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے جب  
جن کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو نور الہی جس شخص پر چھا جائے اسکی یہ حالت کیوں نہ ہوگی۔

چوں پری غالب شود بر آدمی	گم شود از مرد۔ وصف مرد می
ہر چہ گوید۔ آں پری گفتہ بود	زیر سرے نہ زان سرگفتہ بود
خوئے اورفتہ پری خود او شدہ	ترک بے الہام تازی گوشہ
چوں بخود آید نہ داند یک لغت	چوں پری را ہست این ذات صفت
پس خداوندی پری و آدمی	از پری کے باشدش آخر کمی
چوں پری را این دم و قانون بود	کردگار آں پری خود چوں بود

اس سے زیادہ صاف تشبیہ یہ ہے کہ انسان شراب کی حالت میں جب کوئی بدمستی کی بات  
کہتا ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ اس وقت یہ شخص نہیں بولتا بلکہ شراب بول رہی ہے۔



تو بگوئی وہ بادہ گفت ست اسخ

نور حق را نیست ایس فرنگ نزد

ہر کہ گوید حق نگفت او کافر است

در سخن پیداز و از نو یا کہن

بادہ رائے بود ایس شر و شور

گرچہ قرآن از لب پیغمبر است

مولانا نے ایک اور مثال میں اس مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ یہ کہ لوہا جب آگ میں گرم کیا جاتا ہے اور مسخ ہو کر آگ کا ہمرنگ بن جاتا ہے۔ تو گو وہ آگ نہیں ہو جاتا لیکن اس میں تمام خاصیتیں آگ کی پائی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ آگ ہو گیا۔ فنا فی اللہ کے مقام میں انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔

زاتشے مے لافد و خامش دست

پس انا النار است لافش بے زبان

گویدا و من آتشم من آتشم

آزموں کن دست را بر من بن

روئے خود۔ بر رو من یک م نہ

ہست مسجود ملائک را عبتا

رنگ آہن محورنگ آتش است

چوں بہ سرخی گشت ہچوں زرکان

شد زرنگ و طبع آتش محتشم

آتشم من گرا ترا شکست ظن

آتشم من۔ بر تو گر شد مشتبہ

آدمی چوں نور گیر داز خدا

اسی مسئلے کو ایک اور پیرائے میں ادا کیا ہے۔

زندہ گرد و نان و عین آن شود

آن خری و مروگی یک سو نہاد

خود نمک زار معانی دیگر است

نان مردہ چوں حریف جان بود

در نمک زار رخ مردہ فتاد

این نمک زار حسوم ظاہر است

چونکہ یہ مقام یعنی فنا سلوک کا سب سے اخیر اور سب سے افضل تر مقام مولانا نے بار بار مختلف موقعوں پر اسکی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ چل نہ ہو عشق اور محبت الہی نا تمام ہے اور یہی مرتبہ ہی جس کو صوفیہ توحید سے تعبیر کرتے ہیں۔

پس چہ باشد تو بنیدیش ای جود

چوں انائے بندہ لاشد از وجود



چوں بہ مردم از حواسن و البشر  
حق مرشد سمع و ادراک و بصر  
ہست معشوق آنکہ او یک تو بود  
مبدرو ہم منتہایت او بود  
تازہ ہر فائز شکر تو نگذری  
از گل وحدت کجا بوسے بری  
صبغۃ اللہ ہست رنگ ختم ہو  
رنگہایک رنگ گردند اندرو  
طالب ست غالب ست آن کردگار  
کہ ز ہستی تا برآرد او و مار  
توانہ داند غیبر او در کار گاہ  
من علیہا فان بریں باشد گواہ

نکتہ۔ باوجود اس کے کہ مولانا وحدت وجود کے قائل اور مقام فنا میں مستغرق تھے تاہم  
انکا یہ مذہب ہے کہ یہ مقام ایک وجدانی اور فوقی چیز ہے جس شخص پر یہ حالت طاری نہ ہو اسکو  
یہ الفاظ استعمال نہ کرنے چاہئیں۔ چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلاف حالت اسی پر مبنی ہے۔  
آن انا ہی وقت گفتن لعنت ست  
و انا انا در وقت گفتن رحمت ست

عبادت | ارباب تصوف کے نزدیک۔ عبادت کا مفہوم۔ اس سے الگ ہو جو عام علما اور  
ارباب ظاہر بیان کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک عبادت۔ ایک قسم کی مزدوری ہے جسکے  
صلے کی توقع ہے۔ یا تعمیل حکم ہے۔ جسکے بجانہ لانے سے سزا کا خوف ہے لیکن تصوف میں عبادت  
کے معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت الہی اسکا باعث ہوا ابتدا میں بچہ مکتب میں جاتا  
ہو تو یا جبراً جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اسکو انعام یا صلے کا لالچ ہوتا ہے لیکن جب جوان ہوتا ہو  
اور اسکے ساتھ اسکو علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خوف و طمع کی بنا پر مکتب میں نہیں جاتا  
بلکہ علم کا ذوق اسکو مجبور کرتا ہے یہاں تک کہ جب علم کا خوب چسکا پڑ جاتا ہے تو اسکو اگر مکتب میں  
جانے سے روکا جائے تب بھی نہیں رک سکتا۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت  
کا نام عبادت ہے۔

ہر مقلد را دریں رہ نیک و بد  
ہیچناں بستہ بہ حضرت مے کشد  
جملہ در زنجیر سیم و ابتدا  
مے روند این رہ۔ بغیر اولیاء



مے کشندایں راہ را بیگانہ وار  
 جہد کن تا نور تو رخشاں شود  
 کو دکان راے بر می مکتب بہ زور  
 چوں شود واقف بہ مکتب میرود  
 مے رود کو دکان بہ مکتب پیچ پیچ  
 چوں کند و کیسہ دانگہ دست مزد  
 ایتیا کر یا مقلد گشتہ را  
 این محبت حق ز بھر ملتے  
 این محبت نواہ لیک از بہر شیر  
 طفل را از حسن او آگاہ نے  
 واں دگر خود عاشق دایہ بود  
 پس محبت حق بہ تقلید و بہ ترس  
 واں محبت حق ز بہر حق کجاست

جز کسانے واقف اسرار کار  
 تا سلوک و خدمت آساں شود  
 زانکہ ہستند از فوائد چشم کور  
 جانش از رفتن شگفتہ مے شود  
 چوں نہ دید از مزد کار خویش ہیج  
 انگہ بے خواب گرد و شب چو درد  
 ایتیا طوعاً صفا بسرشتہ را  
 واں دگر را بے غرض خود غلتے  
 واں دگر دل دادہ ہر ایں سیر  
 غیر شیر اورا ازود بخواہ نے  
 بے غرض در عشق یک را یہ بود  
 دفتر تقلید مے خواند بہ درس  
 کہ ز اعراض وز علتہا جداست

اسی بنا پر باب ظاہر عبادات کے لئے اوقات معینہ کے پابند ہیں۔ لیکن اہل دل کیلئے ہر وقت عبادت کا وقت ہوا انکے لئے رات کے تمام اوقات بھی عبادت کے لئے بس نہیں کرتے۔

بیچ وقت آمد نماز رہنمون  
 نہ بہنج آرام گیر دآں خمار  
 نیست ز رغبتا نشان عاشقاں  
 نیست ز رغبتا طریق ماہیاں  
 آبلیں دریا کہ مائل بقولہ است  
 یک دم ہجران بر عاشق چو سال

عاشقانش راصلوۃ دامنوں  
 راست گویم نہ بہ صد نہ صد ہزار  
 سخت مستغنی ست جان عاشقاں  
 زانکہ بے دریا نہ وار و انس جاں  
 باخار ماہیاں یک جر عاہیست  
 وصل سارے متصل پیش خیاں



عشق مستے ست مستے طلب درپے ہم این وان چوں وز شوب

بیکس باغوش زر غنا نمود؟ رہیج کس با خود بہ نوبت یار بود

اسی بنا پر عبادات کے متعلق جو احکام اور شرائط ہیں۔ علمائے ظاہر ان کے ظاہری معنی لیتے ہیں لیکن صوفیہ ان کو اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اصل معنی کے لئے بجائے الفاظ اور عنوان کے مختلف نمازیں کیلئے ظہارت و شریعت اور علمائے ظاہر کے نزدیک اسکی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و باز و غیرت سے پاک ہو۔ لیکن صوفیہ نزدیک اسکا اصل مقصد کی صفائی اور پاکیزگی

در شریعت ہست مکر وہ اسے کیا شریعت میں اندھے کا امام ہونا

در امامت پیش کردن کور را مکر وہ ہے۔

کور را پر ہیز بنود از قذر اسکی وجہ یہ ہے کہ اندھا نجاست سے بچ نہیں سکتا

حشمت باشد اصل پر ہیز و حذر کیونکہ پر ہیز اور احتیاط کا نہ یہ آنکھ ہے

کور ظاہر در نجاست ظاہر ست ظاہر کا اندھا ظاہر ہی نجاست میں مبتلا ہے

کور باطن در نجاست سرست لیکن دل کا اندھا باطنی نجاست میں گرفتار ہے

ایں نجاست ظاہر اندا ہے رود ظاہر ہی نجاست پانی سے ناکل ہو جاتی ہے

واں نجاست باطن افزوں میشود لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے۔

چوں نفس خواہد ست کافرا خدا خدا نے کافروں کو جو نفس کہا ہے۔

آن نجاست نیست در ظاہر را تو ظاہر ہی نجاست کے محاذ سے نہیں کہا

اسی طرح نماز کے ارکان و اعمال کی حقیقت یہ ہے۔

معنی تکبیریں ست اسے ایسم کاسے خدا پیش تو طاقرباں شہید

وقت نوح الشدا کبرے کنی ہچنین در نوح نفس کشتن

در قیام امین نکتہ یا دار و رجوع در خجالت شد و تا اندر رجوع

قوت استادان از خجلت نما نہ در رجوع از شرم تسبیح بخواند



باز فرماں سے رسد ہر دہر  
انہ کو مع و پاسخ حق سے شمر  
اسی طرح اور ارکان نماز نماز کی حقیقت بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں۔

در نماز ایں خوش اشارتہا بہین  
تا بدانی کاں بخوابد شد یقین  
بچہ بیروں آراز بضیہ نماز  
سرزدن چوں مرغ بے تعظیم و ساز  
روزہ۔ ارباب ظاہر کے نزدیک۔ فاقہ کا نام ہے۔ لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک اسکی حقیقت یہ ہے

ہست روزہ ظاہر امساک طعام  
روزہ معنی توجہ داں تمام  
ظاہری روزہ ہر کہ کھانا نہ کھایا جائے  
لیکن معنوی روزہ توجہ الی اللہ کا نام ہے۔

ایں دیاں بندو کہ چپیکر کم خورو  
واں بنید و چشم و غیرے ننگرو  
ظاہری روزہ دار منہ بند کر لیتا ہے کہ کوئی چیز نہ کھائے لیکن معنوی روزہ  
دار آنکھیں بند کر لیتا ہے کہ خدا کے سوا کسی کی طرف نظر نہ ڈالے  
ہست گریہ روزہ دار اندر صیام  
بلی بھی روزہ رکھتی ہے

خفتہ کردہ خویش بر صید عام  
کردہ بد زیں ظن کج صد نوم را  
جو شکار کرنے کے لئے چپ چاپ لیٹ جاتی ہے  
ایں لغو خیال سے سیکڑوں قوموں کو آدمی خراب کر دیتا ہے  
کردہ بد نام اہل جود و صوم را  
جج کی نسبت مولانا فرماتے ہیں۔

جج زیارت کردن حسانہ بود  
جاہلاں تعظیم مسجد سے کنند  
مسجد سے کا نذر دروں اولیاست  
آں مجاز است ایں حقیقت اخراں  
جج رب البیت مروانہ بود  
در جفائے اہل دل جد سے کنند  
مسجد گاہ جملہ است آنجا خداست  
نیست جز مسجد و درون سرواں  
اوز بیت اللہ کے خالی بود  
صورتے کو فاخر و عالی بود



## فلسفہ سائنس

اگرچہ علم کلام تصوف - اخلاق سب فلسفہ میں داخل ہیں اور اس لحاظ سے مثنوی تمام فلسفہ ہی لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کر لی ہے - اور علم کلام و تصوف مذہب کے دائرے میں آگئے ہیں - اس لئے فلسفہ کے عام اطلاق سے یہ علوم متبادر نہیں ہو سکتے اس بنا پر فلسفہ سے فلسفہ کی وہ شاخیں مراد ہیں جو علوم مذکورہ سے خارج ہیں۔

مولانا کو اگرچہ مثنوی میں فلسفہ کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا - لیکن انکا دماغ متفکر فلسفیانہ واقع ہوا تھا کہ بلا قصد فلسفیانہ مسائل انکی زبان سے ادا ہوتے جاتے ہیں وہ معمولی سے معمولی بات بھی کہنا چاہتے ہیں تو فلسفیانہ نکتوں کے بغیر نہیں کہہ سکتے - یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی مختصر سی حکایت شروع کرتے ہیں تو جڑوں میں جا کر ختم ہوتی ہی ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل درج کرتے ہیں جو ضمناً اور تبعاً مثنوی میں بیان کئے گئے ہیں۔

**تجاذب اجسام** یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہیں اور اسی کشش کے مقابلے باہمی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قائم ہیں اس مسئلے کی نسبت تمام یورپ کا بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ نیوٹن کی ایجاد ہے لیکن لوگوں کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ سیکڑوں برس پہلے یہ خیال مولانا روم نے ظاہر کیا تھا چنانچہ فرماتے ہیں۔

جملہ اجزائے جہاں زراں حکم پیش	جفت جفت و عاشقان جفت جفت
ہست ہر جزوی بعالم جفت خواہ	راست ہچوں کہربا و برگ کاہ
آسماں گوز میں را مر حب	باتوام چوں آہن و آہن مگر با

اسی بنا پر زمین کے معالق رہنے کی وجہ ایک حکیم کی زبان سے اس طرح بیان کی ہے۔

گفت سائل چوں باندایں خاکداں	در میان این محیط آسماں
ہچو قندیلے معلق در ہوا	نے برا سفل میرو دے بر علا



اُن حکیمش گفت کز جذب سما  
از جہات ششش بماند اندر ہوا  
چوں زمقناطیس قسبہ ریختہ  
در میاں ماند آہنے آویختہ

یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہیں اس لئے زمین بیچ میں معلق ہو کر رہ گئی ہے۔ اسکی مثال یہ ہے کہ اگر مقناطیس کا ایک گنبد بنایا جائے اور لوہے کا کوئی ٹکڑا سطح ٹھیک وسط میں رکھا جائے کہ ہر طرف سے مقناطیس کی کشش برابر پڑے تو لوہا ادھر میں ٹسکارہ جائے گا یہی حالت زمین کی ہے۔

**تجاذب ذرات** تحقیقات جدید کی رو سے یہ ثابت ہوا ہے کہ جسم کی ترکیب نہایت چھوٹے ذرات سے ہے جن کو اجزائے دیمقراطیسی کہتے ہیں ان ذرات میں بھی باہم کشش ہے۔ لیکن کشش کے مدارج یکساں نہیں بلکہ بعض ذرات بعض ذرات کو نہایت شدت سے کشش کرتے ہیں اس لئے ان میں نہایت اتصال ہوتا ہے اور اسی قسم کے اتصال ذرات کو عام محاورے میں ٹھوس کہتے ہیں مثلاً لوہا بہ نسبت لکڑی کے زیادہ ٹھوس ہے کیونکہ جن ذرات سے مرکب ہے۔ ان میں باہمی کشش نہایت قوی ہے لکڑی کے ذرات میں یہ کشش کم ہے۔ بعض چیزوں میں یہ کشش اور بھی کم ہوتی ہے۔ اور اس بنا پر وہ بہت جلد ٹوٹ یا پھٹ سکتی ہے۔ تخیل اور تکاسف کے معنی بھی یہی ہیں یعنی اجزاء کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔

تجاذب ذرات کے مسئلہ کو بھی نہایت صراحت کیساتھ مولانا نے بیان کیا، چنانچہ فرماتے ہیں

میل ہر جزئے بہ جزئے مے نہد  
ہر یکے خواہاں و گرا ہچو خویش  
ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد  
از پئے تکمیل فعل و کار خویش  
دور گردوں راز موج عشق داں  
کے جمادی محو گشتے در نبات  
ہر یکے بر جافسردے ہچو یخ  
کے بدے پراں و جو یاں چوں تلخ

ان اشعار میں مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور یہ صوفیانہ اصطلاح ہے



ان اشعار میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزاء سے پرورش پاتی ہیں وہ جمادی اجزاء ہیں لیکن چونکہ ان میں اور نباتاتی اجزاء میں باہمی کشش اور تجاذب ہے اس لئے وہ اجزاء نباتات میں جاتے ہیں۔ اسی طرح نباتاتی اجزاء حیوانی اجزاء میں جاتے ہیں۔ اگر یہ کشش اور تجاذب نہ ہوتا تو ہر جز اپنی جگہ پر جکڑ رہ جاتا اور یہ مرکبات ظہور میں نہ آتے۔

**تجدد امثال** تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ جسم کے اجزاء نہایت جلد جلد فنا ہوتے جاتے ہیں اور انکی جگہ نئے اجزاء آتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ایک مدت کے بعد انسان کے جسم میں سابق کا ایک ذرا بھی باقی نہیں رہتا بلکہ بالکل ایک نیا جسم پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ فوراً پرانے اجزاء کی جگہ نئے اجزاء قائم ہو جاتے ہیں اسلئے کسی وقت جسم کا فنا ہونا محسوس نہیں ہوتا۔ مولانا نے اس مسئلہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

پس ترا ہر خطہ مرگ ورجعے ست مصطفیٰ فرمود دنیا ساعے ست

ہر نفس نوئے شود و نیا و ما بے خبر از نوشدن اندر بقا

عمر بچوں جوئے نو نوئے رسد ستم کے نماید ورجہ

آن ز تیزی ستم شکل آبدہ ست چوں شمر کس تیز جنبانی بہ دست

شاخ آتش را بہ جنبانی باز در نظر آتش نماید بس دراز

مولانا بجز العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

بیان است مرسمہ تجد و امثال را و آن ایں است کہ صور ہمہ کائنات در ہر آن تبدل میشود کہ در ہر آن صورتے معدومے شود و صورت آخرے در آن موجودے شود با وحدت علیہ و ایں نیست کہ یک صورت باقی باشد در و دآن۔ لیکن چونکہ صورت زائلہ شبیہ صورت حادثہ است جس میں متبدل رائے یا بدو گمان برودہ سے شود کہ ہماں صورت مستمرہ است

**مسئلہ ارتقا** موجودات عالم کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے۔ جمادات۔ نباتات۔ حیوانات۔ انسان۔ لیکن انکے مسئلہ آفرینش کے متعلق حکما میں اختلاف رائے ہے۔ عام رائے یہ ہے کہ یہ



چاروں اپنے وجود میں مستقل ہیں یعنی فطرت نے انکو ابتداء ہی سے اسی صورت میں پیدا کیا  
 دوسرے فرق کا خیال ہو کہ اصل میں صرف ایک چیز تھی وہی ترقی کرتے کرتے اخیر درجہ یعنی  
 انسان تک پہنچی انسان پہلے جماد تھا۔ پھر نباتات۔ پھر حیوان۔ پھر انسان۔ یہ سلسلہ ارتقاء  
 خود ان انواع کے ماتحت انواع میں بھی جاری ہے۔ مثلاً فاختہ۔ قمری۔ کبوتر جداگانہ نوع  
 نہیں ہیں۔ بلکہ اصل میں ایک ہی پرند تھا جو خارجی اسباب سے مختلف صورتیں بدلتا گیا اور  
 صورت کے انقلاب کے ساتھ سیرت بھی بدلتی گئی۔ اس مسئلے کا موجد ڈارون خیال کیا جاتا ہے  
 اور حقیقت ڈارون نے جس تفصیل اور دقیق سے اس مسئلہ کو ثابت کیا اسکے لحاظ سے وہی  
 اس مسئلہ کا موجد کہا جاسکتا ہے مولانا نے اس مسئلہ کو اشعار ذیل میں بصرحت لکھا ہے۔

آدم اول بہ اقلیم و جماد *	وز جماتی و نباتاتی او فتاد
ساہا اندر نباتاتی عرصہ کرد	وز جمادی یا دنا و رد از نبڑ
وز نباتاتی چوں بہ حیواں او فتاد	نامدش حال نباتاتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دار و سگوان	خاصہ در وقت بہار ضمیراں
ہمچو میل کو دکان بامادران	سر میل خود ندانند در لباس
ہمچنین اقلیم تا اقلیم رفت	تماشد اکنوں عاقل و دانا و رفت



## از ولج البنی

جس میں جناب سرور کائنات رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے از ولج مطہرات کے پورے حالات و سوانح درج ہیں۔ حضرت خدیجہ حضرت سودہ حضرت عائشہ حضرت حفصہ حضرت زینب حضرت ام سلمہ حضرت زینب بنت جحش حضرت ام حبیبہ حضرت جویریہ حضرت میمونہ حضرت صفیہ سب کے جدا جدا حالات درج کر گئے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد نکاحوں پر عیسا اور دیگر معاندین اسلام اعتراض کیا کرتے ہیں اس کتاب میں ان اعتراضوں کا قطعی جواب دیا گیا ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ آپ پر نکاح کسی خاص ضرورت و صلت پر مبنی تھا اور ان نکاحوں کی غرض خلافت سی یکجہتی و ترقی اسلام تھی نہ (معاذ اللہ) نفسانی خواہش بہر تقدیر یہ نہایت ضروری کتاب ہے جسے ہر مسلمان کے زنان خانے میں ضرور ہونا چاہیے قیمت فی جلد ۱۰

## الغزالی

یعنی امام محمد بن محمد الغزالی رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح عمری مؤلفہ مولانا شبلی مرحوم قیمت ۵  
مجموعہ نظم شبلی

مع مختصر سوانح مولانا مرحوم اس میں مولانا کی تمام اردو نظمیں ہیں مگر اس مجموعہ میں انکی سیاسی نظمیں نہیں ہیں

## مخدرات مشاہیر عالم

مؤلفہ مولانا عبد الحکیم صاحب شہو جمین حسب ذیل سوانح درج ہیں۔ سہمی رامس ملکہ بابل۔ ہند بنت نعمان لیلائے اخیلیہ۔ شہدہ کاتبہ۔ زینبائے ملکہ سجاح۔ ام سلمہ زوجہ سفاح۔ قطر الندی۔ بلقیس۔ اولغا۔ علیہ بنت ہمدی خدیجہ بنت الیقیم۔ ملکہ استیر کتھرن۔ زبیدہ خاتون۔ ام بانی مریم۔ قلوٹیرا میم ڈی اشائل راجہ بصریہ۔ رابعہ شامیہ فاطمہ فقیہہ ملکہ زبا۔ ام ابان فاطمہ نیشاپوریہ۔ ملکہ زنبیہ نوار زوجہ فرزدق۔ ہلینا۔ مضنہ۔ مخہ۔ زبدہ۔ قیمت ۵

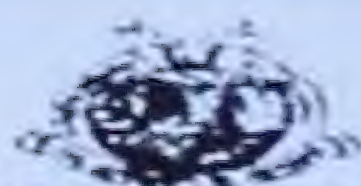
## ایضاً جلد دوم

جس میں حسب ذیل سوانح درج ہیں۔ ویدوں ملکہ سوہ پرکھال ایدلین۔ راجیل۔ ماریہ بدلاں غلیبوں عاتکہ بنت سعاویہ۔ تذکار بانی خاتون۔ ارشد امیہ فریدہ عفرار۔ عائشہ بنت طلحہ۔ ہانی پے شیا۔ خرقار۔ ریاء بنت الفزلق السملی۔ جنفیاف۔ ظریفہ بنت صفوان ام حکیم بنت قارظ۔ قیمت ۵

## مثنوی نشر غم

یعنی سید حسن شاہ احمد خانم جان کاوہ دروانگیر احمد سہجا تاریخی واقعہ جو نشر ناول سی لیکر گلزار نسیم کی بحر میں نہایت ہی معنی خیز اختصار کے پیرایہ میں طرز جدید نظم کیا گیا ہے قیمت ۵





ALLAMA IQBAL LIBRARY



19057



# حافظ اینڈ کمپنی کی تیسرہ دف ادویات - کٹرہ اعظم بیگ لکھنؤ

ذیل کے ادویات ہمارے صد ہا مرتبہ کے آزمودہ اور تجربہ ہیں۔ علاوہ ازیں ہر قسم کی ادویات و تجربہ نسخہ جات و فروخت کے تیار رہتے ہیں اگر کوئی صاحب کسی خاص مرض لاغری و کچی و سستی وغیرہ کا علاج کرانا چاہیں تو بندہ یہ تحریرات مفصل کیفیت سے اطلاع دیں اور شرائط علاج طے فرمائیں موسم سرما میں نہایت عمدہ و آسان طریقہ سے علاج کیا جاسکتا ہے۔ شرائط زبانی یا بذریعہ خط و کتابت طے ہو سکتے ہیں۔ ذیل کے چند تجربات بار بار یا مرتبہ کے آزمودہ پیش کئے جاتے ہیں اور طلب کرنے پر روانہ کئے جائیں گے آزمائش شرط ہے۔

## سفوف جریان

یہ مرض جریاں کی حکمی اور شرطیہ دوا ہے جس کے استعمال سے ہر قسم کا جریان سرعت انزال و رقت منی و کثرت حطام ضعف باہ و پیشاب کے قبل یا بعد ادویات کا اگر ناز چہر کی سستی و کاپلی طبیعت وغیرہ وغیرہ چند ہی روز میں دور ہو کر نہ بارہ نوجوانی کا لطیف حاصل ہوتا ہے۔ صد یا مریض صحت یاب ہو چکے ہیں قیمت فی بکس جو ۲۲ روپے کے کافی ہو سکتا ہے صرف لکھ علاوہ محصول ڈاک

**اساک کی مشکلی گولیاں**

اساک پیا کرنے کے لئے جادو کا اثر رکھتی ہیں جس کے استعمال سے کمزور مریض بھی گھنٹوں تک لطیف اٹھا سکتے ہیں قیمت فی درجن تین روپے نصف درجن ۱۲ روپے غیر مشکلی نمبر فی درجن ۱۲ روپے نصف درجن ۱۲ محصول ذمہ خریدار

## بلند گولیاں

شراب تند یا آب ادک یا لعاب دہن میں گسکر عضو مخصوص پر لگانے سے جابنیں کو بے حد لذت بخشی میں قیمت فی درجن ۱۲ محصول ذمہ خریدار

## حبوب مقوی باہ

ضعف باہ و جریان کے مریضوں کے لئے زود اثر و

المشتر حافظ اینڈ کمپنی - کٹرہ اعظم بیگ - کوچہ مرزا دبیر - لکھنؤ

نعمت غیر مترقبہ ہے قوت باہ کے بڑھانے میں بے مثل و لا جواب ہے قیمت فی درجن ۱۲ علاوہ محصول ڈاک

## روحن طلا

کمزوری و نامردی کا جانی دشمن ہے عضو مخصوص کی خرابیوں کی و لاغری کے دور کرنے میں اکسیر ہے چند ہی روز کے استعمال سے عضو کو پتھر کے مانند سخت بناتی ہے اور مردہ رگوں کو زندہ کرتا ہے قیمت فی شیشی ۱۲

## پیشی مجلوقین

مجلوق کے لئے آب حیات ہے۔ کچی و لاغری و سستی وغیرہ دفع کرنے کے علاوہ کسی قدر درازی بھی زندہ ہو جاتی ہے۔ مگر اسکے استعمال سے دل و غیرہ پیدا ہونے اور رطوبت جاری ہوتی۔ تین پیشیوں کا استعمال کم سے کم دو ہفتہ میں ختم ہو گا قیمت فی پیشی دس روپے صد روپے استعمال دوا اگر روغن مندمل وغیرہ حسب ضرورت طلب کیا جاوے گا اسکی قیمت علیحدہ لکھا دی گئی۔

## حبوب مسهل

شرطیہ علاج بلا مضرت ہے۔ یہ گولیاں مادہ نضج دیا ہوا بخوبی و بہ آسانی خارج کرتی ہیں پانچ چھ گولیاں چھ سات دست لاتی ہیں۔ بوقت ضرورت حکیم معالج تجربہ کار دست با سانی بند کر سکتا ہے قیمت فی درجن ۱۲



















THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY  
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. 9229C Book No. 1410

Vol. \_\_\_\_\_ Copy \_\_\_\_\_

Accession No. 19052

99/11/67  
26 NOV 1976



**The Jammu & Kashmir  
University Library,  
Srinagar.**

1. Overdue charge of *one anna* per-day will be charged for each volume kept after the due date.
2. Borrowers will be held responsible for any damage done to the book while in their possession.



**ALLAMA  
IQBAL LIBRARY**

**UNIVERSITY OF KASHMIR  
HELP TO KEEP THIS BOOK  
FRESH AND CLEAN**